Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - gennaio-marzo 1974 - anno IX - numero 1

SOMMARIO

* DIVORZIO E LIBERTÀ

ARTICOLI:

9 **Giovanni B. Sala** - Il pedobattesimo: una prassi antica e un problema odierno.

NOTE:

39 *Gianni Baget-Bozzo* - Modello trinitario e modello cristologico nella teologia della storia: Gioacchino da Fiore e Tommaso d'Aquino.

51 *Battista Mondin* - La metafisica dell'essere.

69 *Claudio Leonardi* - Tommaso Moro e la figura del vero cristiano.

76 *Angel Santos* - Il dialogo tra le Chiese non-calcedonesi tra di loro e con le Chiese ortodosse slavo-bizantine.

LIBRI:

91 **Recensiti:** « Si può parlare di Dio? » di W. A. Luijpen / « The Sacred Canopy » di P. L. Berger / « Dalla liturgia vissuta: una testimonianza » di L. Giussani / « Ontologie du secret » di P. Boutang / « Nietzsche et les métamorphoses du divin » di E. Diet / « Herméneutique et dialectique » di P. A. Stucki / « L'autogestione un'utopia? » di D. Chauvey / « La fede filosofica » di K. Jaspers / « Materialismo e pensiero scientifico » di E. Benvenuto / « Eglises en ruine, Eglise en péril » di M. di Saint-Pierre / « Ermeneutica teologica » di S. Fausti / « I messaggeri sgraditi » di F. Canova / « Il difficile governo » di G. Galli / « Marx ed il marxismo » di I. Fetscher / « Asse pigliatutto » di L. Ceva / « Pie XI: doctrine et action sociale (1922-1939) » di G. Jarlot / « La Chiesa di Pavia nel secolo XVI » di V. L. Bernorio / « Vivre à Dieu » di P. Delatte.

128 **Ricevuti.**

POSTILLE:

131 Ultima replica a Cornelio Fabro *(Gianni Baget-Bozzo)* - La carica degli ottantadue: buona Fortuna *(Ferruccio Mazzariol)* - Non c'è teologia senza mistica *(Bonifacio Baroffio)* - Immortalità dell'anima ed escatologia cristiana *(Gianni Baget-Bozzo)* - L'apocalisse ecologica *(Ferruccio Mazzariol).*

144 —

Divorzio e libertà

L'argomento è di attualità in Italia e tutti ne sanno il perché. Ma la sostanza del discorso — accettazione o meno del divorzio — interessa tutto il mondo e tocca tutta la dottrina religiosa. Si assiste alla fiera degli equivoci, delle confusioni, dei tradimenti.

Il sacramento del matrimonio è indissolubile e nessuna forza umana può agire in senso contrario. Lo ha definito nella sessione XXIV il concilio di Trento (canoni IV e VII). Dire il contrario è eresia formale.

Il matrimonio per i battezzati è valido solo se è anche sacramento. Il matrimonio dei non battezzati, purché fatto nella forma legittima e ammessa nei diversi costumi, è ugualmente indissolubile. Questo pure ha detto il concilio di Trento nella citata sessione, dando anche l'interpretazione dei testi biblici relativi: cioè Genesi II, 23; Matteo XIX, 6; Marco X, 9; Lettera agli Efesini V, 31. Il secondo concilio Vaticano, nella « Gaudium et spes », riprende il discorso relativo al matrimonio in genere ed afferma che il divorzio ne è una deviazione (n. 47), che il consenso matrimoniale è irrevocabile (n. 48) e che il matrimonio è indissolubile (n. 50).

Questi testi ci dispensano dal portare l'immensa documentazione in proposito. Certo, in tutti i secoli sono esistiti dei « roditori » dell'indissolubilità del matrimonio, ma non hanno mai costituito « fonte teologica », anzi sono stati in contrasto colla perenne severità della Chiesa in proposito. Non ci può essere alcun dubbio su questa dottrina cattolica: il matrimonio, sacramento o no, è di natura sua indissolubile.

Questa dottrina, formalmente indicata dal magistero ecclesiastico come rivelata, costituisce perciò legge per l'intelletto e legge per l'azione là ove essa ha dei risvolti pratici. Noi dobbiamo proporre al popolo la verità e la legge nella loro integrità. Fa parte di un elementare dovere della catechesi che è rivolta a tutti e che non può costituire offesa a nessuno. Proporre la dottrina che viene da Dio non è offesa alla libertà e alla coscienza.

A ciò si oppongono speciose obiezioni. Val la pena di vagliarle: ad esempio, « regola suprema è la coscienza ». Nella mente di molti, questa massima suona in realtà così: « le leggi le fa la mia coscienza ». Niente di più falso. La norma ha la stessa sorgente dell'essere; se ci fossimo creati da noi (è ridicolo solo il dirlo), potremmo anche farci legge a noi stessi. Ma non ci siamo creati da noi e, pertanto, la legge viene di là della coscienza (eteronomia), in ultima analisi dalla stessa fonte dalla quale abbiamo avuto l'essere.

La coscienza è solo l'applicazione al caso nostro concreto (mediante l'operazione dell'intelletto) della legge venuta dal di fuori, per giudicarlo alla sua luce. Niente di più. Naturalmente, nel giudicare la conformità o difformità della nostra azione in concreto, la coscienza è l'ultima istanza, poiché nella nostra interiorità non ne funziona ordinariamente alcun'altra. Ma, si badi, la coscienza può svolgere con sicurezza il suo compito solo quando è formata ed informata a dovere; il che esclude il giudizio dato dalla precipitazione, dalla passione e dall'ignoranza.

Si dice che si fa violenza alla coscienza affermando che si deve rispondere « sì » all' abrogazione del divorzio. E' falso. Infatti, enunciare una verità ed un dovere non può costituire violenza da parte nostra. La forza dell'asserzione non viene da noi, ma solo da Dio. Del resto se fosse vero, per assurdo, che l'enunciare la legge di Dio circa l'indissolubilità del matrimonio costituisse violenza, qualunque insegnamento, qualunque norma, qualunque educazione, qualunque consiglio costituirebbe violenza. Il che ovviamente non è.

Si dice che non si può imporre una propria volontà agli altri. Certamente, salvo i casi in cui si ha diritto di imporla. Qualunque corpo legislativo ha il diritto di imporre la propria volontà ai cittadini, se sta nell'ambito dei limiti costituzionali e, aggiungiamo per dovere, nei limiti del diritto naturale e positivo divino. Chiunque ha responsabilità di altri, ha diritto di imporsi ad

essi nell'ambito del suo ufficio secondo le regole generali di umanità. Qualunque genitore ha diritti concessigli dalla sua responsabilità educativa. Perché non si rovescia la questione e si chiede in nome di che cosa è stata imposta ad un popolo prevalentemente di sentimenti cristiani una legge del divorzio? Risposta: è stata democraticamente approvata.

Anche il risultato del referendum sarà un fatto giuridico democraticamente approvato. Con una differenza, che il referendum, come atto di democrazia diretta, ha un grado di legittimità democraticamente superiore agli atti del parlamento, nei quali il principio democratico è mediato dalla forma rappresentativa.

La democrazia dà una giuridica prevalenza alla maggioranza sulla minoranza, e questo, almeno a parole, è accettato da tutti. (Resta però saldo il principio che la legittimità politica non si confonde con la legittimità morale: la maggioranza non prevale onestamente quando sancisce qualcosa contrario alla legge di Dio; la democrazia non cambia la verità come non cambia il corso del sole, il ciclo dei venti e delle piogge).

Comunque, nessuno può affermare che il referendum, forma autentica e diretta di democrazia, costituisca un' offesa alla libertà. Se lo costituisse in questo caso, se in questo caso non fosse lecita una propaganda onesta, non esisterebbe più alcuna forma democratica lecita.

La libertà. Che libertà è quella di condannare la donna ad uno stato di evidente inferiorità e regalare al coniuge colpevole lo sgravio dal matrimonio e lasciare nell'abbandono tante giovani vite? La libertà di tutti non è forse il frutto dei ragionevoli limiti che, o per coscienza o per paura della sanzione, ciascuno pone alla propria libertà? Bene hanno parlato i vescovi italiani, con una chiarezza che fa loro onore. Il votare a favore dell'abrogazione del divorzio è senza dubbio un dovere di coscienza, derivante dalla legge di Dio e non da volontà di uomini.

ARTICOLI

Il pedobattesimo: una prassi antica e un problema odierno

GIOVANNI B. SALA

1. Il battesimo dei bambini al sinodo generale delle diocesi di Germania

Il sinodo generale delle diocesi della repubblica federale tedesca, nella sua prima sessione di lavoro nel duomo di Würzburg, ha trattato cinque temi sulla base di altrettanti documenti preparati da apposite commissioni. Due di essi riguardavano la pastorale del battesimo e la pastorale della penitenza. Le riflessioni che qui vorrei presentare sono nate dalla lettura sia dello schema di decreto per la pastorale battesimale, sia degli atti della discussione avvenuta nella seduta plenaria del 12 maggio 1972.

Ma prima di passare a considerare più da vicino il documento è utile indicare la tendenza di fondo emersa da un po' tutti i documenti già preparati dalle commissioni, come anche dal movimento di interesse e di idee che si è andato sviluppando a partire dall'estate del '68 quando, durante la dieta dei cattolici tedeschi tenutasi a Essen, venne lanciata l'idea di un sinodo pastorale generale, e in maniera più precisa dopo che nel febbraio successivo la conferenza episcopale tedesca decise ufficialmente la convocazione del sinodo. Questa tendenza di fondo la possiamo designare come la presa di coscienza del passaggio da una Chiesa che si identifica o per lo meno è coestensiva con la società civile (Volkskirche), essendo parte costitutiva di essa, a una Chiesa fondata su un'adesione libera e personale (Freiwilligkeitskirche). A questa presa di coscienza di un fatto si è accompagnata una più chiara visione della direzione lungo la quale la Chiesa deve muoversi nella sua opera di salvezza oggi e nel futuro prossimo. La questione del battesimo dei bam-

bini ha costituito un punto di cristallizzazione per una rinnovata intelligenza della Chiesa. In un movimento del tipo di quello ora descritto, la domanda circa il significato e la giustificazione della prassi ecclesiastica di battezzare i bambini s'imponeva inevitabilmente.

In realtà sia i termini con i quali la commissione preparatoria ha impostato e cercato di risolvere il problema, sia gli interventi in aula sono stati improntati a una ben fondata visione teologica e a un sano realismo. Per cui non c'erano da aspettarsi formulazioni teoretiche radicalmente nuove, né proposte operative rivoluzionarie. Resta però che il problema di fondo, il passaggio cioè da un tipo di rapporto della Chiesa con la società civile e la cultura in generale, a un altro tipo, ha implicazioni dottrinali e conseguenze pastorali di estrema importanza. Sotto questo punto di vista il problema del battesimo dei bambini non è ristretto alla sola Chiesa di Germania, e le direttive emerse dalle discussioni sinodali possono avere un campo di applicazione che va al di là dei confini della repubblica federale (1). Quello che qui mi propongo è di svolgere alcune riflessioni miranti a mettere in luce le implicazioni dottrinali della prassi seguita costantemente dalla Chiesa di battezzare subito i figli nati da famiglie cristiane. Rendersi conto più chiaramente di quanto la Chiesa fa, e del perché lo fa, può aiutare a una azione più responsabile e più incisiva, nonché a evitare soluzioni che, mentre intendono porre rimedio a determinate manchevolezze pastorali, trascurano o addirittura negano componenti umane o rivelate che sono essenziali al sacramento del battesimo.

Le mie riflessioni si articoleranno in due momenti. Anzitutto alcune considerazioni di carattere filosofico sulla dimensione comunitaria e storica dell'uomo e sulle differenziazioni della coscienza umana. In una parte più direttamente teologica esaminerò la prassi della Chiesa circa il pedobattesimo e la sua motivazione teologica. Da tutt'e due i punti di vista sarà possibile ottenere — a livelli diversi — una qualche intelligenza di una tradizione la quale per il passato è stata largamente ritenuta « naturale » e perciò accettata, ma che ora domanda una esplicita giustificazione o, in caso contrario, una mutazione.

---

(1) L'interesse per il tema teologico-pastorale del pedobattesimo in Italia è attestato, tra l'altro, da due notevoli volumi pubblicati recentemente: Domenico Grasso, « Dobbiamo ancora battezzare i bambini? », Assisi (Cittadella) 1972; Pier Angelo Gramaglia, « Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli », Brescia (Morcelliana) 1973. Il primo lavoro, oltre agli aspetti scritturistici-dogmatici, tratta ampiamente degli aspetti pastorali nella situazione ecclesiale attuale; il secondo si propone di illuminare il problema con una vasta ricerca patristica.

Il preambolo dello schema sinodale formula il problema nel modo seguente: « Oggi non è più cosa ovvia che tutti i bambini vengano battezzati. Per questo la prassi del battesimo degli adulti si è imposta di nuovo all'attenzione. L'appartenenza alla Chiesa viene intesa in maniera più accentuata come il risultato di una decisione personale di fede, e non è più qualcosa di ovvio a livello di società. Con l'introduzione del nuovo rito battesimale la Chiesa ha sottolineato la necessità della professione personale di fede in tutti coloro che domandano il battesimo, sia per sé che per i loro figli. L'ulteriore inserimento nella Chiesa che consegue al battesimo esige una cura speciale. Dal che appare chiaro che il battesimo non è una questione privata. Esso ha il suo posto nella comunità. Da questa nuova accentuazione risultano valutazioni assai diverse. Gli uni sottolineano che il battesimo presuppone la fede e la decisione personale, e si domandano pertanto come ciò possa avvenire nel battesimo dei bambini. Altri affermano che il battesimo è un dono divino così grande che la Chiesa è obbligata a trasmetterlo il più presto possibile e al maggior numero di uomini ».

Queste affermazioni del sinodo inquadrano le nostre riflessioni. Quali sono i motivi di fondo che hanno fatto sì che tante generazioni cristiane ritenessero cosa ovvia battezzare i loro bambini? Che cosa ha di nuovo e di diverso la cultura nella quale noi oggi viviamo, per cui tale giudizio e tale valutazione sono diventati precari?

2. La dimensione comunitaria e storica dell'uomo.

L'uomo è un essere storico. Di questa dimensione costitutiva dell'uomo la cultura moderna ha preso coscienza in maniera riflessa. Ora la storicità ha il suo fondamento nel fatto che elemento costitutivo della vita umana e del mondo umano è il significato escogitato, valutato, attuato dall' uomo. Si consideri l'insieme degli animali che vivono in una determinata regione e l'insieme degli uomini che abitano sullo stesso territorio. Dei secondi diciamo che formano (o possono formare) una società; dei primi no. Donde questa differenza? Gli animali possono costituire un insieme interdipendente di individui legati tra di loro da leggi ben precise. E' però facile rendersi conto che tali leggi sono innate negli animali, sono loro imposte così come è imposto l'essere a ogni realtà contingente; cioè, negativamente, non sono frutto di un proprio esercizio di intelligenza, di un giudizio,

di una scelta, di un'esecuzione autonoma. Di qui l'uniformità delle leggi biologiche e dell'istinto in raggruppamenti di animali anche molto distanti nello spazio, e il permanere delle stesse nel succedersi delle generazioni. Al contrario una pluralità di uomini, oltre la vicinanza territoriale e la somiglianza nelle leggi fisiche e biologiche, può avere qualcosa in più che fa di essi una società civile. Questo elemento in più è un significato capito, affermato, voluto, e attuato da quegli stessi uomini. Solo allora dalla materia fornita dalla vicinanza geografica di più persone nasce una comunità umana. Per cui una società si aduna, si sviluppa, persevera, si trasforma o al contrario si divide, si svuota, decade, e finisce nella misura in cui un significato comune è universalmente compreso, affermato, attuato, approfondito, o al contrario diventa incomprensibile, viene diversamente attuato, non è più voluto né effettivamente attuato dai membri della società.

Quello che vale per la società vale anche per il singolo uomo: noi diventiamo persone umane diversamente secondo che scegliamo e attuiamo nella nostra vita l'uno o l'altro significato — cioè una determinata concezione della vita, determinati valori. Lo stesso vale per il mondo propriamente umano, quel mondo che noi intendiamo quando parliamo di culture diverse presso popoli diversi o in epoche diverse. E' chiaro che rispetto alla vita umana e al mondo umano cambiare il significato non è solo cambiare una denominazione estrinseca — cioè interpretare e chiamare diversamente una realtà la quale in sé rimarrebbe la stessa. Qui cambiare il significato è cambiare la realtà, trattandosi appunto di realtà significativa. Cambiare il significato di una costituzione è cambiare la costituzione e lo Stato fondato su di essa. Cambiare il senso della vita è cambiare la vita. E' proprio perché il mondo umano è un mondo fatto, in parte, dal significato che gli uomini si impegnano con tanto ardore per realtà « ideali » come il liberalismo o il socialismo, la scienza o il cristianesimo, la cultura, il progresso, la libertà.

Il mondo umano, al di là della dimensione strettamente personale (l'intenzionalità infatti è la fonte ultima del significato e il luogo della scelta dei valori) ha anche una dimensione comunitaria e storica. I significati hanno origine in singole menti, ma poi diventano comuni mediante le molteplici forme di scambio intenzionale esistenti tra gli uomini. Gli stessi significati vengono trasmessi alle generazioni successive, per cui vengono portati avanti dalla società, la quale lentamente e per gradi li chiarisce, li esprime, ma non meno spesso li impoverisce, li deforma, li svuota. Questo movimento di significati, di corrispondenti istituzioni, di eventi frutto di soggetti liberi, di scelte e

di valori secondo i quali gli uomini si autocostituiscono e costituiscono il loro mondo, è la storia. Nel mondo umano ogni singolo individuo nasce, vive attuando la sua libertà e recando un suo contributo di inventività, e muore trasmettendo la sua cultura a una generazione successiva.

E' utile, per la finalità del presente saggio, vedere più da vicino che cosa questo importa rispetto alla libertà e alle possibilità che si offrono a ognuno che entri a far parte della famiglia umana. Per dirla in breve: la dimensione comunitaria e storica della vita umana mostra che l'uomo non è un inizio assoluto né una libertà assoluta. Il che è un altro aspetto della contingenza dell'uomo. Essere generato in una certa cultura, a una certa epoca, è un fattore di promuovimento e di attuazione della potenzialità radicale e illimitata che caratterizza l'intenzionalità umana, cioè la capacità di ricercare e di attuare il vero e il bene. Ma la cultura, mentre determina e rende effettivamente attuabile la nostra intenzionalità, la restringe in quanto che la indirizza su determinate linee di significato, di verità, e di valore piuttosto che su altre. Le possibilità essenziali dell'uomo sono infinite (o piuttosto indefinite), quelle effettive sono molto di meno. Esse sono fondamentalmente quelle che ci siamo trovati ad avere in forza dei fattori socio-culturali della società nella quale siamo nati e siamo stati educati. Su questa base noi andiamo esercitando la nostra inventività e la nostra libertà, il che a sua volta ci conduce a una più vasta attuazione, ma insieme a un'ulteriore selezione nell'esercizio della nostra intenzionalità intelligente, razionale, morale. E' noto quanto profondamente incida sulla personalità di un uomo la cultura nella quale egli è nato ed è stato educato. Essa penetra fino in fondo al suo spirito e, con i valori di cui essa è portatrice, fa di lui ciò che egli è, non escluse le sue scelte libere.

I genitori avviano i loro figli alla scuola a un'età in cui questi si rendono conto assai poco di quale influsso avrà su di loro l'istruzione scolastica. I genitori non aspettano la decisione autonoma dei loro bambini, bensì essi stessi responsabilmente li immettono su una linea di crescita e di raggiungimento effettivo di significati e di valori, operando per essi delle scelte e delle esclusioni. I genitori in una società civile (ma l'equivalente vale per qualsiasi cultura) agiscono così, persuasi che i loro figli saranno effettivamente in grado di operare una scelta libera, che sia oculata e responsabile, solo se avranno ricevuto quell'educazione, se avranno fatto proprio quel mondo umano e quel patrimonio culturale che la società ha ereditato dalla sua storia passata. Nessun genitore responsabile ritiene che i propri figli saranno in condizioni migliori di scelta qua-

lora, raggiunta l'età matura, si trovino al punto zero. In realtà, quanto più il patrimonio culturale è povero, tanto più ristretto sarà il ventaglio delle possibilità effettive che si apriranno all'uomo giunto all'età adulta. Parimenti quanto più un bambino è lasciato « libero » di seguire senza direzione alcuna gli impulsi della sua psiche, tanto meno sarà capace, da adulto, di prendere decisioni personali libere.

Un discorso del genere circa la dimensione storica e comunitaria della vita umana va fatto esplicitamente, oggi più che mai quando il diritto alla libertà e alla decisione autonoma viene messo in primo piano. Queste due componenti dell'unica realtà umana non si escludono a vicenda, anzi sono ordinate l'una all'altra. Di fatto però non di rado oggi si fa avanti un modo di intendere e di perseguire la componente di libertà e di iniziativa personale che equivale alla negazione di quella dimensione comunitaria e storica che rende effettivamente operante la libertà stessa. Il potere di autodecisione per essere fedele al suo dinamismo intrinseco dev'essere razionale. E' proprio in vista della maturazione dell'intenzionalità alla razionalità che la dimensione comunitaria e storica hanno una loro funzione insostituibile. Opporre una componente all'altra è distruttivo. L'uomo è così. In questo senso dicevo che l'uomo con la sua libertà non è un inizio assoluto. Egli deve crescere alla libertà a partire da uno stadio preumano della sua vita. In tale processo egli dipende dagli altri, dalla famiglia in primo luogo.

J. Lotz, partendo dall'analisi esistenzialista, ha messo in rilievo nell'uomo una tensione tra l'elemento personale e l'elemento non-personale. Ora l'elemento non-personale può essere antipersonale, cioè un decadere da e un negare ciò che è personale, ma può anche essere prepersonale. Quest'ultimo lungi dall'essere in opposizione con il personale è piuttosto una preparazione e avvio a esso. Le decisioni che i genitori prendono al posto dei loro bambini, l'educazione che essi impartiscono loro, fanno parte del prepersonale. Ora, continua Lotz, « il pedobattesimo non trae la sua origine da una timorosa violentazione esercitata sul giovane per introdurlo a tutti i costi nella Chiesa ... bensì affonda le sue radici nella tensione tra prepersonale e personale che caratterizza l'essere dell'uomo; tensione alla quale anche l'essere del cristiano è sottoposto, non essendo affatto esclusa dall'indole accentuatamente personale del cristianesimo e dei suoi sacramenti » (2).

---

(2) Johannes Lotz, S.J., « Zur Frage der Kindertaufe. Eine anthropologische Ueberlegung », in « Trierer Theologische Zeitschrift » 80 (1971) 121.

3. Le differenziazioni della coscienza umana

Un altro aspetto che va considerato nella vita conscia e intenzionale dell'uomo, allo scopo di valutare adeguatamente la prassi ecclesiastica del pedobattesimo, è la differenziazione della coscienza. Questa differenziazione si è storicamente verificata lungo due direzioni che, pur senza essere separate e indipendenti l'una dall'altra, è però utile mettere in rilievo ciascuna nella sua peculiarità. La coscienza umana è polimorfica. Ha una base biologica e nervosa, ha una componente sensitiva e una componente intenzionale-spirituale. In quest'ultima a sua volta è possibile distinguere tra il momento conoscitivo e il momento volitivo. In un adulto normalmente operano tutte quante le componenti, e il comportamento che ne risulta è la vita umana nelle sue attuazioni ed espressioni di sentimenti, di intelligenza, di razionalità, di decisione, di azione, che si succedono, si connettono, variano secondo la molteplicità indefinita degli individui, dei caratteri, delle professioni, delle culture. Ora in questa molteplicità è possibile cogliere delle strutture con una configurazione loro propria che si ritrovano in determinati individui piuttosto che in altri, in determinate culture piuttosto che in altre. Chiamo queste strutture schemi di coscienza.

Parlare di schemi di coscienza è andare oltre il singolo atto per riconoscere, in una molteplicità di atti consci, una direzione abituale e dominante lungo la quale si svolge il flusso di coscienza, la sua intensità, la combinazione peculiare degli atti e dei loro contenuti. E' riconoscere che la coscienza umana, mentre gode radicalmente di una potenzialità infinita, di fatto si configura in determinati modi i quali hanno una loro stabilità e una loro normatività rispetto all'intera vita conscia del soggetto (3). Abbiamo così uno schema di coscienza biologico, uno schema pratico, uno schema intellettuale, uno schema intersoggettivo, uno schema estetico, etc., secondo la diversità del fuoco abituale dell'attenzione della coscienza, la direzione verso la quale essa indirizza le proprie energie e la propria capacità selettiva. Lo studio degli schemi di coscienza permette di stabilire una distinzione fondamentale tra coscienza indifferenziata e coscienza differenziata. La prima è quella dell'uomo di senso comune, l'uomo pratico. In essa l'uomo intero agisce con tutte le sue facoltà: con l'immaginazione, i sentimenti, l'intelligenza, la volontà. Naturalmente anche il senso comune, e la coscienza indifferenziata che è alla sua base, non sono qualcosa di univoco e di

(3) La considerazione degli schemi di coscienza è evidentemente parallela alla distinzione fatta nella sezione precedente tra libertà essenziale e libertà effettiva.

immutabile; nondimeno il senso comune ha una sua caratterizzazione ben precisa che lo distingue pur nelle molteplici configurazioni storico-culturali. La coscienza differenziata si forma quando l'uomo persegue in maniera precipua e perseverante una di quelle esigenze dell'intenzionalità che man mano vengono alla luce con lo sviluppo della coscienza. B. Lonergan distingue quattro esigenze fondamentali della coscienza umana, le quali danno origine dalla parte del soggetto ad altrettanti schemi di coscienza, e dalla parte dell'oggetto ad ambiti corrispondenti del significato (4).

Oltre a queste differenziazioni della coscienza relative ai diversi ambiti del significato, vi è una differenziazione che riguarda direttamente il rapporto del singolo alla comunità nella quale egli è generato, educato, e vive la sua vita di adulto. E' la differenziazione della coscienza da una struttura comunitaria o collettiva a una struttura individuale. Senza dubbio l'uomo è essenzialmente e inabdicabilmente coscienza individuale e personale. Ma questo, che vale universalmente per la natura umana, non va interpretato sulla base della concezione della persona quale siamo noi oggi, uomini della civiltà occidentale. Di fatti l'antropologia culturale ci fa sapere che nelle culture primitive non è tanto l'individuo che pensa, giudica, decide, fa, quanto piuttosto l'intero corpo sociale — la famiglia, il parentado, la tribù, il clan. Sebbene sia vero che l'uomo primitivo non meno dell'uomo moderno sperimenta, capisce, giudica, vuole (e lo deve, dal momento che il corpo sociale non può compiere queste operazioni se non attraverso i suoi membri), tuttavia è altrettanto vero che nel primitivo l'attuazione di questi livelli di coscienza è in connessione essenziale con la coscienza degli altri membri della stessa comunità. Un esercizio strettamente individuale delle facoltà psichiche-intenzionali giace al di là delle possibilità effettive del primitivo. Il che attesta uno schema di coscienza, cioè un flusso abituale entro il quale sono di fatto possibili gli atti intenzionali, che possiamo denominare comunitario o collettivo. Questo tipo di collettività però non va identificato con la socialità che noi oggi, dopo essere passati attraverso forme estreme di individualismo, stiamo ricuperando. La nostra è una dimensione comunitaria della coscienza a livello superiore, che non esclude, bensì ingloba l'esercizio strettamente individuale della coscienza — o per lo meno dovrebbe includerlo se vuole rispondere adeguatamente alle istanze della cultura moderna, la quale si è differenziata e arricchita anche per il sorgere e lo svilup-

(4) Sono l'esigenza sistematica, critica, metodica, trascendente. Cfr. B. Lonergan, S.J., « Method in Theology », London (Darton, Longman and Todd) 1972, III, 9: 81-85.

parsi della coscienza individuale. La socialità del primitivo attesta invece una coscienza non ancora differenziata, nella quale il soggetto non trova senso a costituirsi e a operare come soggetto indipendente dagli altri soggetti.

Le considerazioni ora svolte potranno aiutarci a capire i racconti neotestamentari del battesimo di convertiti, soprattutto quelli nei quali è usato il termine « oikos » o espressioni equivalenti. Vedremo questo più avanti. Occorre però premettere una precisazione importante per capire in che senso è lecito a noi qui riferirci allo schema di coscienza collettivo attestatoci dalle ricerche dell'antropologia culturale. Sarebbe un errore grossolano qualificare « sic et simpliciter » il mondo giudaico-ellenista del quale gli Atti degli apostoli ci parlano, come una cultura primitiva. Il mondo nato dalla diffusione in tutto il bacino mediterraneo della cultura classica greco-romana era senza dubbio altamente civilizzato. Karl Jaspers, in un suo studio sull'origine e sulla meta della storia, pone quello che egli chiama l'asse della storia tra gli anni 800 e 200 avanti-Cristo (5). Tale asse su un piano più esteriore fu contrassegnato dalla caduta delle grandi formazioni politiche che fino allora avevano retto le culture superiori, mentre nella sua dimensione più interiore recò con sé una trasformazione radicale nella struttura della coscienza. Si trattò del passaggio, per la prima volta nella storia, dalla struttura collettiva della coscienza alla struttura individuale. Gli sconvolgimenti politici e sociali infatti posero ogni uomo di fronte alla necessità di pensare da sé al proprio futuro, di procacciarsi da sé i mezzi materiali e culturali di cui aveva bisogno, e soprattutto di trovare da sé il significato delle proprie scelte e della propria vita.

Riconosciuta questa trasformazione che impregnò di sé le culture del bacino mediterraneo — qui ci interessano direttamente solo queste — al tempo in cui si collocano le origini della religione cristiana, è necessario determinare più chiaramente la portata e il significato di siffatta nascita della coscienza individuale. Parlare di differenziazioni della coscienza, e riconoscere una di esse nel binomio coscienza collettiva — coscienza individuale, è far uso di costruzioni ideali, di schemi interpretativi. Ora queste costruzioni sono vere in quanto ci offrono un punto di vista dal quale cogliere coerentemente un insieme di dati. Ma non vanno prese in senso rigido ed esclusivo. Quando per esempio parliamo della coscienza differenziata dello

(5) Karl Jaspers, « Vom Ursprung und Ziel der Geschichte », München (Piper) 1949. Tutta la prima parte dello studio, la quale traccia lo schema della storia universale, lavora sul concetto di « Achsenzeit ».

scienziato, come distinta dalla coscienza indifferenziata del senso comune, non diciamo che l'esigenza teoretica abbia eliminato dalla vita umana l'esigenza di totalità e di concretezza che caratterizza il senso comune, né diciamo che lo scienziato non sia anche, per altro verso, un uomo che condivide il senso comune del suo tempo. Una divisione troppo schematica, e la concezione di una successione temporale la quale non riconosca il perdurare a suo modo nello stadio superiore di ciò che era presente e operante in maniera più indifferenziata nello stadio inferiore, non darebbe conto della complessità del fenomeno culturale.

La struttura collettiva attua una componente essenziale della coscienza umana. Tale componente è l'intersoggettività per la quale si dà una comunanza di significato, una inclinazione mutua, un senso di solidarietà, e la persuasione di una comune origine e di un comune destino che sono anteriori a ogni riflessione su di essi e che permangono in qualunque schema di coscienza. Lonergan descrive questa componente nel modo seguente: « Anteriore al "noi" che nasce dall'amore mutuo di un "io" e di un "tu", c'è il "noi" originario il quale precede la distinzione dei soggetti e sopravvive alla sua dimenticanza ... E' come se "noi" fossimo membra gli uni degli altri prima ancora di essere distinti gli uni dagli altri » (6).

Non c'è dubbio che la misura in cui operava la componente comunitaria, e il suo prevalere sulla funzione individuale della coscienza, ci appaiano sorprendenti quando consideriamo il modo di agire dei primitivi. Ma del tutto incomprensibile, e perciò quasi irreale, questa struttura collettiva della coscienza non dovrebbe riuscirci. La reazione che la cultura contemporanea sta sviluppando all'individualismo della tradizione illuminista e liberale dei due secoli passati, è nient'altro che lo sforzo di ricuperare questa intersoggettività di base la quale è un elemento costitutivo della psiche umana, e la cui espressione non può limitarsi al rapporto sul quale si fonda l'istituto del matrimonio e della famiglia. Questa struttura collettiva della coscienza nella cultura giudaico-ellenista dei primi secoli dell'era cristiana operava in misura assai maggiore di oggi. Essa fu un fattore determinante per la diffusione del cristianesimo, e ci offre la spiega-

(6) Lonergan, « Method in Theology », III, 1: 57. E più recentemente lo stesso A. così si esprimeva: « La concezione moderna della persona ha origine dalla biologia e dalla psicologia genetica. Dal "noi" dei genitori nasce la simbiosi di madre e bambino. Dal "noi" dei genitori e dalla simbiosi di madre e bambino nasce il "noi" della famiglia. Entro il "noi" della famiglia emerge l' "io" del bambino. In altri termini, la persona non è il fatto primordiale. Ciò che è primordiale è la comunità. E' entro la comunità, attraverso le relazioni intersoggettive che sono la vita della comunità, che sorge la differenziazione della persona come individuo », in « The Relationship between Philosophy of God and the Functional Specialty, Systematics », parte III. Conferenza tenuta alla Spokane University, Washington, dicembre 1972.

zione di alcuni fatti dei quali ci parla il Nuovo Testamento. Da un punto di vista antropologico vanno collocati sulla stessa linea i movimenti di conversione, grazie ai quali la religione cristiana nei secoli delle invasioni barbariche e dell'alto medioevo poté espandersi rapidamente nel centro Europa fino a raggiungere le popolazioni settentrionali. Quello che a noi riesce sorprendente, cioè la conversione alla fede cattolica del regno dei Franchi quasi come semplice conseguenza del battesimo del loro re Clodoveo, lo si capisce se teniamo presente questo tipo di struttura di coscienza collettiva nella cultura di quei popoli che la prospettiva classica usa chiamare « barbari ». E il caso dei Franchi non è un'eccezione nella diffusione del cristianesimo al Nord delle Alpi. Lo schema di coscienza che operava in quei popoli ci apparirà ancor più comprensibile se consideriamo che fattori odierni, di portata così ampia dal punto di vista culturale, e di un influsso decisivo rispetto all'esercizio personale della coscienza, quali sono l'educazione scolastica generale e la prassi politica democratica, erano allora ignoti.

Per comprendere l'influsso della coscienza collettiva in culture lontane dalla nostra giova avvertire, oltre ai movimenti contemporanei di valorizzazione e di sviluppo della dimensione comunitaria e sociale dell'uomo, anche i non rari e non insignificanti fenomeni di ritorno a forme di collettivismo e di primitivismo (ritorno non in senso positivo di ricupero a un livello superiore) che la nostra cultura va registrando. Così ad esempio la provocazione e lo sfruttamento calcolato di quei fenomeni di intersoggettività che sono indicati con i termini di « contagio psichico » e di « identificazione emotiva » (7), allo scopo di far diminuire la responsabilità personale e la capacità di riflessione autonoma. Oggi noi assistiamo alla pressione che esercitano sulla coscienza dei singoli, in misura sempre più ampia e più efficace, i mezzi di comunicazione sociale e le organizzazioni di massa. Un'attenta analisi dei fenomeni di conversione dei quali ci parla il Nuovo Testamento e la storia dei primi secoli cristiani, non giustifica affatto di interpretarli sulla base di siffatti fenomeni involutivi. Quello che però tali fenomeni ci attestano, pur nei loro aspetti negativi, è una dimensione intersoggettiva e comunitaria della coscienza umana, la quale domanda di non venir ignorata né sottovalutata sia a livello umano, per non fare di ogni uomo un'isola e per non imporre alla cultura una condanna di Sisifo, sia a livello cristiano dove la dimensione di comunità e di solidarietà è costitutiva della storia della salvezza. Sarà quanto vedremo nella sezione seguente.

(7) « Ivi », 58.

4. La storia della salvezza è un dono libero di Dio e un evento comunitario

La storia della salvezza è contrassegnata da due caratteri fondamentali: primo, essa si fonda su una volontà libera e misericordiosa di Dio; secondo, la sua attuazione ha una dimensione comunitaria nel popolo eletto prima e nella Chiesa poi. Questi due caratteri trovano la loro chiara espressione nel battesimo, e sotto certi aspetti non secondari proprio nel battesimo dei bambini.

All'iniziativa di Dio che offre la salvezza, l'unica risposta adeguata da parte dell'uomo è la « obbedienza della fede » (8). La fede è dire di sì al mistero di Dio che ci si comunica personalmente, è accettare quel dono che è Dio stesso nel Figlio suo Gesù Cristo. Per questo il Tridentino, rifacendosi a un'antica tradizione ecclesiastica, chiama il battesimo « sacramentum fidei » (9), dal momento che in esso l'uomo risponde all'appello di Dio, e dà inizio a una vita che dovrà svilupparsi dalla fede. Col che la Chiesa non ha fatto altro che esprimere quanto il Nuovo Testamento insegna. Alla fine del Vangelo secondo Marco leggiamo: « Qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit » (10).

La dimensione comunitaria, che dicevo essere l'altra caratteristica della salvezza soprannaturale, mentre ha anche una espressione visibile e storica, è in radice e nella sua essenza un venire incorporati a Cristo (11).

La comunità di salvezza, la Chiesa, alla quale S. Paolo pensa, è, assai più che una realtà sociologica, il Cristo stesso. Per cui egli scrive ai Galati: « Quicumque enim in Christum baptizati estis, Christum induistis » (12); e deriva la fratellanza dei credenti tra di loro dal fatto che il battesimo fa di ciascuno un fratello di Gesù, figlio dell'unico Dio cui ora noi possiamo rivolgere l'appellativo « Abba, padre ». Per la nostra conformità a

---

(8) « Rom. » I, 5; 16, 26.

(9) « DS », 1529.

(10) « Mc. » 16, 16. Quando Karl Barth parla di una « successione stabilmente seguita, e cioè: annuncio della parola — fede — battesimo », mette in luce uno schema che è senza dubbio essenziale nella concezione neotestamentaria del battesimo. (« Die kirchliche Lehre von der Taufe », 32. Vedi sotto nota 17). Questa stessa successione è stata studiata e confermata mediante un'approfondita esegesi di « Mt. » 28, 19 s., « Mc. » 16, 16. « Jo. » 3, 5 da Herbert Leroy, « Kennt das Neue Testament die Kindertaufe? », in « Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen? », a cura di W. Kasper, Mainz (Grünewald) 1970, 62-68.

(11) Vedi I numerosi termini composti con la preposizione « syn » che S. Paolo usa, o addirittura conia lui stesso, per esprimere l'incorporazione a Cristo secondo i diversi misteri della sua carne: « Rom. » VI, 4-6; « Eph. » 2, 6.

(12) « Gal. » III,27.

Cristo operata dal battesimo, Gesù è « primogenitus in multis fratribus » (13).

Non è qui il luogo di esporre nei suoi particolari e in tutta la sua ricchezza la dottrina neotestamentaria circa la fede e il battesimo. Quello che per noi importa rilevare è come l'iniziativa di Dio, che previene ogni merito e ogni opera dell'uomo, e la comunità misteriosa ma reale cui tale iniziativa mira, trovano nel battesimo la loro attuazione e la loro espressione. Su questa prospettiva aperta alla rivelazione, e che qui ho indicato con le due caratteristiche della storia della salvezza, è possibile affrontare la questione del battesimo dei bambini. La prassi seguita dalla Chiesa fin dai primissimi tempi rende infatti inevitabile la domanda: se la fede è il fondamento della salvezza, e se il battesimo è per eccellenza il sacramento dove la fede trova la sua attuazione, come si giustifica il battesimo dei bambini essendo essi incapaci di una decisione personale?

Il pedobattesimo è un po' il punto d'incontro di dottrine fondamentali per il cristianesimo: la fede, il peccato originale, la « necessitas medii » del battesimo in ordine alla salvezza, la conversione, la remissione dei peccati, i sacramenti. Non fa quindi meraviglia che ogni volta che una di queste dottrine entra nel fuoco dell'attenzione, o è oggetto di nuove domande, anche il pedobattesimo segue la stessa sorte. Basterà ricordare la prima grande crisi che ha toccato la prassi del pedobattesimo nel turbine delle controversie pelagiane e donatiste. Il risultato fu una più chiara presa di coscienza da parte della Chiesa della necessità di venire rigenerati dall'acqua e dallo Spirito Santo per tutti gli uomini a motivo della loro solidarietà nel peccato di Adamo. Per cui il Concilio di Cartagine nel 418 decretò: « quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat ... anathema sit » (14).

5. Il pedobattesimo nella Riforma. L'intervento di Karl Barth

La crisi della Chiesa all'inizio dell'era moderna con la nascita del Protestantesimo segnò un'altra crisi del pedobattesimo. La reazione di Lutero al « sacramentalismo » della Chiesa cattolica — reazione per altro non senza giustificazione se si tiene presente la dottrina della tarda Scolastica, e, ancor più, la prassi non di rado contrassegnata da tratti superstiziosi — fu determinante per tutto l'atteggiamento che il protestantesimo doveva

(13) « Rom. » VIII, 29.

(14) « DS », 223.

tenere nei riguardi del battesimo dei bambini. Lutero personalmente cercò sempre di giustificare teologicamente la tradizione della Chiesa, soprattutto nella lotta contro gli Anabattisti. Nondimeno il suo binomio: parola - sacramento, e la sua dottrina sulla fede operarono profondamente in maniera negativa sulla dottrina sacramentale in genere. Di fatti la dottrina sui sacramenti è sempre stata uno dei punti nei quali la Riforma si è sentita più incerta e si è venuta sempre più dividendo.

A più forte ragione il battesimo dei bambini doveva riuscire una pietra d'inciampo a una teologia intenta a elaborare rigorosamente i principi formulati da Lutero. Il che si verificò fin dal principio della Riforma con il movimento estremista degli Anabattisti. Per parte sua il concilio di Trento inculcò nuovamente il dovere e la facoltà che la Chiesa ha di battezzare i bambini (15).

Un palese intensificarsi delle discussioni e delle ricerche intorno al pedobattesimo si verificò nella Chiesa di Germania intorno agli anni trenta, soprattutto in seguito alle ripercussioni sociologiche e culturali che ebbe sul corpo della Chiesa protestante la fine del Secondo Reich e l'avvento del Nazionalsocialismo (16). Ma il vero inizio della nuova fase di crisi, di rinnovate ricerche esegetiche, storiche e sistematiche, di proposte pastorali, ha una data ben precisa. Il 7 maggio 1943 Karl Barth tenne una lezione, pubblicata poi nello stesso anno, a un raduno degli studenti delle facoltà teologiche protestanti di Svizzera a Gwatt am Thurnersee (17). Già il titolo di questa « Kampfrede » è significativo: La dottrina « ecclesiastica » del battesimo. Il pedobattesimo è, sosteneva Barth, una prassi e una dottrina che sono della Chiesa; da lunga data, senza dubbio, ma nondimeno esso costituisce « una prassi profondamente disordinata », « una ferita di cui la Chiesa, in questo punto veramente vitale, soffre » (18).

Barth interpretava il battesimo come un evento « conoscitivo », il quale conduce l'uomo a riconoscere e a capire il fatto

(15) « DS », 1625-27.

(16) Michael Raske — Peter Lengsfeld, « Die Kindertaufe in Diskussion und Praxis bei nichtkatholischen Kirchen », in « Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen? », 23.

(17) Karl Barth, « Die Kirchliche Lehre von der Taufe » (Theologische Studien 14), Zollikon-Zürich (Evangelischer Verlag) 1943. Le citazioni che darò in seguito sono prese dalla terza edizione del 1947 nella quale l'impaginazione sembra essere rimasta immutata (3-48).

(18) Prendo la formulazione dalle lezioni sul battesimo tenute tra il 1959 e il 1960 e pubblicate in « Die kirchliche Dogmatik », IV/4, Zürich (EVZ-Verlag) 1967. « Eine tief unordentliche Taufpraxis », 213. La seconda citazione è a pag. 214. Ma l'accusa di disordine e di conseguente ferita nel corpo della Chiesa si trova già nel discorso del 1943, « l.c. », 28s, 37, 39s.

della salvezza che Cristo ha operato in pro' di tutti gli uomini (19). Conseguentemente il battezzato sa di essere obbligato a vivere come cristiano. Sulla base di siffatta concezione evidentemente il battesimo normale (« ordentliche ») è solo quello amministrato a chi è in grado di capire e di prendere una decisione personale. Tuttavia Barth allora giudicava il battesimo dei bambini come « vero, reale, ed efficace, ma non in ordine » (20). La sua appassionata arringa era comunque in favore di un « battesimo responsabile anche dalla parte del battezzando » (21). Negli anni successivi il teologo di Basilea radicalizzò la sua posizione, cosicché negli ultimi scritti pubblicati ancora durante la sua vita, il battesimo dei neonati risulta privo di senso (22).

6. La risposta di Joachim Jeremias. Il significato della formula - oikos rispetto al pedobattesimo

Le risposte al discorso di Barth non tardarono a venire. Basti ricordare i lavori di Heinrich Schlier in Germania (23) e di Oskar Cullmann in Svizzera (24). Qui vorrei esaminare più da vicino l'intervento di J. Jeremias il quale, approfondendo e ampliando ricerche precedenti, nel 1958 pubblicò un volumetto nel quale presentava e discuteva tutto il materiale fino allora reperito relativo al battesimo dei bambini nei primi quattro secoli (25). Il risultato al quale il professore di Göttingen giunse fu che il pedobattesimo rappresenta una prassi tanto antica quanto il cristianesimo.

Nella prassi pressoché unanime sia in oriente che in occidente Jeremias registra due sole eccezioni, o per lo meno due momenti non del tutto chiari. Uno è la già citata crisi del quarto secolo quando in misura considerevole si introdusse, soprattutto,

---

(19) La stessa dottrina ritorna nelle lezioni del 1959/60: « Die Alles bestimmende, die entscheidende Aussage der reformierten Lehre lautet dahin, dass die Taufe zwar nicht "causa salutis" sei, wohl aber deren "cognitio" und "certitudo" vermittle », « Die kirchliche Dogmatik », IV/4, 115.

(20) « aber nicht rechte »: « Die kirchliche Lehre von der Taufe », 28. Tenendo presente tutta l'argomentazione che Barth svolge non mi è chiaro su che cosa egli fondasse siffatta concessione.

(21) « Ivi », 40.

(22) Michael Raske - Peter Lengsfeld, « Die Kindertaufe in Diskussion und Praxis bei nichtkatholischen Kirchen », « l. c. », 28.

(23) H. Schlier, « Zur kirchlichen Lehre von der Taufe », in « Theologische Literaturzeitung » 72 (1947), 321-336.

(24) O. Cullmann, « Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen-und Kindertaufe, Zürich (Zwingli Verlag) 1948.

(25) J. Jeremias, « Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten », Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1958.

se non esclusivamente, nelle famiglie appartenenti ai ceti superiori della popolazione ormai largamente cristiana, l'abitudine di tramandare il battesimo dei figli fino a quando questi avessero raggiunto l'età in cui prendere da sé l'iniziativa o, più realisticamente, fino a quando fosse passato il periodo critico della gioventù. Questo spiega come mai personaggi tanto celebri quali Basilio, Ambrogio, Giovanni Crisostomo, Girolamo, Rufino, Paolino da Nola, Agostino, Gregorio Nazianzeno abbiano ricevuto il battesimo in età adulta. L'altra eccezione, o piuttosto punto oscuro, si colloca nei primissimi anni della predicazione apostolica e riguarda i bambini nati da genitori già convertiti, cioè se questi venissero battezzati o se invece il battesimo per essi venisse affatto tralasciato. Ad ogni modo una cosa sembra certa: che in siffatta eventuale prassi non si trattò di un differimento del battesimo, ma piuttosto di una vera e propria rinuncia.

Jeremias, attraverso un attento esame dei due passi che hanno a che fare con questo ultimo problema (1.a Corinti VII, 14 e Atti XXI, 21) è arrivato alla seguente conclusione: « Verso la metà del primo secolo in tutta la cristianità, sia in quella di origine giudaica sia in quella di origine pagana, con ogni probabilità i bambini nati da famiglie cristiane non venivano battezzati. Infatti essi, in quanto figli di genitori credenti, erano nati "in santità" e pertanto si trovavano già nello spazio della salvezza e nell'ambito della grazia di Cristo » (26).

Circa l'esegesi che Jeremias dà dei due passi sopra citati vorrei far notare due cose. La prima è che il testo della lettera ai Corinti, che Jeremias pone intorno all'anno 54, è il solo testo dal quale sia possibile dedurre la prassi della rinuncia al battesimo per i figli nati da genitori cristiani. L'argomentazione presentata da Jeremias non è senza aspetti persuasivi. Nondimeno non poche ragioni in contrario ne diminuiscono il valore. Pierre Benoit accenna alle seguenti: (a) L'interpretazione circa l'amministrazione del battesimo attribuita a Paolo e alle comunità da lui fondate non pare conciliabile con la necessità fondamentale del battesimo quale risulta dal « kerygma » primitivo. (b) Da siffatta interpretazione sarebbe seguita la sparizione pressoché totale del battesimo a partire dalla seconda generazione cristiana. (c) La logica dell'argomentazione esigerebbe di supporre la rinuncia del battesimo anche per il coniuge infedele qualora questi si fosse convertito. (d) Lo « hagia », di cui S. Paolo parla, sembra da intendersi in senso analogo alla « purità » legale e rituale giudaica. Il che è tanto più verosimile se si tiene presente che l'opposizione è formulata con i termini « akatharta -

(26) « Ivi », 57.

hagia ». Siffatta santità non escluderebbe quindi la necessità del battesimo per contrarre quel legame ontologico con Cristo che fa del neonato un cristiano (27). Per parte sua Benoit propone di interpretare che qui S. Paolo ha in mente un differimento del battesimo, piuttosto che una rinuncia vera e propria, e pertanto definitiva, come vorrebbe Jeremias. Lo stesso autore però non dice su che cosa egli fonda la sua proposta interpretativa (28).

La seconda osservazione è che quanto al testo degli Atti, il quale si riferisce alla comunità cristiana di Gerusalemme intorno all'anno 55, l'argomentazione di Jeremias non appare altrettanto persuasiva. L'unica cosa che si può ricavare chiaramente dal testo è che a Gerusalemme i cristiani di origine giudaica circoncidevano i loro bambini. Oltre alla circoncisione conferivano anche il battesimo ai figli nati « in santità »? A questa domanda Jeremias dapprima risponde con un « non sappiamo ». Poi, appoggiandosi sulla sua esegesi del testo paolino ai Corinti che parla di una comunità di origine pagana, afferma, con un « argumentum ex analogia », che « non è probabile » che tali bambini venissero anche battezzati. Alla fine, generalizzando la sua tesi a tutta la cristianità, conclude « con ogni probabilità » (29) i bambini nati da genitori cristiani non venivano battezzati. Questo succedersi, nella stessa pagina, di valutazioni che vanno crescendo in favore della tesi dell'omissione del battesimo lascia a desiderare quanto a forza probativa.

Ad ogni modo, qualunque sia stato il corso dei fatti nei primi due o tre decenni della predicazione apostolica, e qualunque sia l'interpretazione che dei medesimi si debba dare dal punto di vista dell'evoluzione del dogma, possiamo stabilire la seguente conclusione che interessa il presente saggio. La prassi della rinuncia al battesimo da parte della Chiesa degli inizi, se effettivamente si è verificata, non è possibile interpretarla, da un punto di vista di antropologia culturale, sul paradigma della nostra mentalità individualista, o per lo meno della nostra coscienza differenziata. E' inconcepibile che nella stessa cultura fossero in vigore due criteri diametralmente opposti circa il problema della partecipazione dei bambini alla salvezza. L'unica spiegazione possibile è un rafforzamento piuttosto che un'eccezione del principio della solidarietà familiare quanto alla salvezza — principio che è attestato chiaramente dal Nuovo Testamento come vedremo subito di seguito. Una solidarietà a tal

(27) Vedi anche André Benoît, « Le problème du pédobaptisme », in « Revue de histoire et de la Philosophie religieuses », 28-29 (1948-49), 135.

(28) Pierre Benoit, O.P., Recensione della monografia di Jeremias, in « Revue Biblique » 67 (1960) 145-147.

(29) J. Jeremias, « o.c. », 57.

punto che la decisione della conversione del capofamiglia (o dei genitori), e la conseguente vita nella fede cristiana, era ritenuta avere senz'altro effetto di salvezza, quasi come un prolungamento naturale, nei figli nati « in santità ». La conversione e la vita cristiana erano quindi concepite come operative anche per i figli che ancora dovevano nascere, così da rendere superfluo « un altro » battesimo, per così dire, un'altra accettazione personale della salvezza.

Di primaria importanza per comprendere la prassi ecclesiastica del pedobattesimo è quanto il Nuovo Testamento ci fa sapere di alcune conversioni. Si tratta di quelle conversioni che vengono espresse con la formula « oikos » o con formule equivalenti, e che riguardano tanto cristiani provenienti dal giudaismo quanto cristiani di origine pagana. Su questa formula si è fissata recentemente l'attenzione degli esegeti e degli storici. E qui il contributo di Jeremias è stato decisivo.

Il Nuovo Testamento più volte fa menzione della conversione e del battesimo di una « casa » (1.a Corinti I, 16; Atti XI, 14; XVI, 15; XVI, 33; XVIII, 8) dove sono comprese sia case di ebrei, sia di proseliti del giudaismo, sia di pagani. Non c'è dubbio che il termine « oikos », il quale è rafforzato da o sostituito con « holos », « pas », « hapantes » significa che nessun membro della famiglia è escluso dal battesimo. Non solo, ma l'esame della traduzione veterotestamentaria ha condotto E. Stauffer, in un lavoro apparso nel 1949, a concludere alla « esistenza di una formula biblica con "oikos" ["Oikosformel"], reperibile fin dalle più antiche testimonianze, la quale si riferiva "non soltanto ai bambini, bensì soprattutto ai bambini, non esclusi i neonati che eventualmente ci fossero nella famiglia" » (30).

Non è difficile rendersi conto della mentalità che sta dietro questa formula la quale ricorre in tutta la Rivelazione, sia in testi dove sono riportati eventi di carattere profano, sia in testi che parlano di eventi religiosi e cultuali. Jeremias la descrive così: « Indagini recenti ci hanno mostrato quale importanza abbia avuto per il pensiero biblico la "personalità corporativa", e quale funzione abbia esercitato nella cultura antica la solida-

(30) « Ivi », 24s. Le parole riprese da Stauffer sono da: « Zur Kindertaufe in der Urkirche », in « Deutsches Pfarrerblatt », 49 (1949), 153. In uno studio posteriore K. Aland si è opposto energicamente all'interpretazione di Jeremias, in quanto che secondo lui la formula-Oikos si riferisce a una non meglio precisata moltitudine, per cui il battesimo dei bambini rimane una mera congettura. Vedi: « Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Antwort an Joachim Jeremias », München 1961. Anche Herbert Leroy nell'articolo sopracitato (vedi nota 10), 55-58 ha fatto sua questa interpretazione riduttiva. K. Barth nel suo discorso del 1943 affermava che la formula-oikos non fornisce che un filo esile capace di condurre soltanto a congetture (« o.c. », 32).

rietà di famiglia. Se vogliamo capire correttamente i testi biblici dobbiamo liberarci in maniera radicale dalla mentalità individualista moderna e tener presente soprattutto che la famiglia, rappresentata dal padre (capofamiglia), nell'antichità era sentita come una unità in maniera molto più forte di oggi. Ci si sentiva solidali, corresponsabili, uniti l'un l'altro. Tutte le questioni importanti venivano decise dal capofamiglia e la sua decisione obbligava tutti quanti. Soprattutto di fronte a Dio la casa costituiva un'unità. Conseguentemente nell'antichità la fede del capofamiglia normalmente era decisiva qualora una casa si staccasse dall'antica comunità religiosa per passare a una nuova religione » (31). Non fa quindi meraviglia che la possibilità che i bambini non venissero battezzati allorché il padre si convertiva alla predicazione evangelica « era del tutto fuori dell'orizzonte » (32) di comprensione della Chiesa primitiva. Da qui Jeremias trae una conclusione teologica di estrema importanza: « La Chiesa primitiva non considerava i bambini in maniera isolata, bensì guardava alla famiglia come a un'unità di fronte a Dio. La fede del padre che rappresenta la casa, e la fede della madre, comprende in sé anche i bambini » (33).

Che si tratti di una visione dell'uomo fondamentale nel pensiero biblico risulta chiaro fin dal primo libro della Scrittura, là dove l'Agiografo racconta come ha avuto inizio il patto tra Jahvé e il popolo eletto. Il comando della circoncisione è ivi riferito con la formula « oikos ». « Abramo prese il suo figlio Ismaele e tutti i nati in casa, come pure quelli comperati per danaro, cioè tutti i maschi della sua casa. E li circoncise nello stesso giorno, come Dio aveva comandato » (34). Questa dimensione comunitaria della salvezza ci appare tanto più significativa rispetto al tema che stiamo trattando, se teniamo presente che Abramo nella Bibbia è il rappresentante della salvezza che viene attraverso la fede.

Atto personale di fede e dimensione comunitaria della stessa, libertà nell'accogliere la salvezza e adesione alla decisione di chi davanti alla società, e più ancora davanti a Dio, rappresenta la famiglia o l'intero parentado, non sono nel pensiero

---

(31) Jeremias, « o.c. », 26s. Anche A. Benoît afferma che « nell'antichità la famiglia era considerata essenzialmente come una comunità religiosa », « l.c. » (sopra nota 27) 134.

(32) Jeremias, « o.c. », 28.

(33) « Ivi », 28.

(34) « Gen. » XVII, 23. « La coscienza di una solidarietà tra i membri della tribù è un dato sociologico delle popolazioni nomadi ... Tutto quanto il rapporto di alleanza che il popolo dell'AT aveva rispetto a Dio era ancorato a questo principio di solidarietà ("Lev." XXVI, 3-45; "Dt" XXX, 15-20) », W. Kornfeld, « Biblische Ethik », in « Herders Theologisches Taschenlexikon. I », Freiburg i.B. 1972, 296s.

biblico fattori che si escludono a vicenda o che stanno in concorrenza tra di loro. Uno degli episodi più eloquenti della solidarietà nella salvezza lo abbiamo al cap. 16 degli Atti. S. Luca racconta come le catene che tenevano legati Paolo e Sila, nonché gli altri che con loro si trovavano nelle carceri di Filippi in Macedonia, miracolosamente si staccarono, mentre le porte della prigione si aprirono. A tale prodigio, e a motivo della straordinaria condotta dei due missionari, il direttore della prigione si gettò ai piedi di Paolo e Sila domandando loro: « "Signori, che cosa io debbo fare per salvarmi?". Risposero: "Credi nel Signore Gesù, e ti salverai tu e la tua famiglia". Poi esposero la parola del Signore a lui e a tutti quelli della sua casa. A notte ancora fonda egli li prese e lavò loro le ferite, poi si fece subito battezzare insieme con tutti i suoi. Infine li fece salire in casa sua, fece apparecchiare e festeggiò con tutta la famiglia di essere venuto alla fede » (35). Il passaggio continuo dal singolare al plurale, dal solo capocarceriere a tutta la sua famiglia, avviene con tanta spontaneità che pare l'Agiografo non lo avverta neppure.

7. Il pedobattesimo nella Chiesa di oggi

Certamente non si deve negare o sottovalutare il fatto che il mondo culturale dal quale nascono i nostri problemi oggi circa la fede e circa la Chiesa non è il mondo biblico. Duemila anni ci separano dagli episodi di cui parlano gli Atti; un lungo periodo nel quale il tino della storia ha pigiato tutta una serie di nuove culture fatte con altri ingredienti. Più di una volta nel corso di questo saggio ho parlato di un individualismo che contrassegna la nostra coscienza di uomini della cultura occidentale. Il termine non va inteso necessariamente in senso peggiorativo. Si tratta infatti dell'attuazione di una potenzialità della coscienza umana, la quale perciò costituisce di per sé un arricchimento dell'uomo e quindi della cultura. Ma dicevo anche di una dimensione intersoggettiva e comunitaria della coscienza umana, e quindi di una struttura di coscienza collettiva. Tra le due dimensioni vi è un rapporto dialettico che non domanda la soppressione né dell'una né dell'altra, bensì piuttosto la loro integrazione a un livello superiore nel quale una maggiore consapevolezza della libertà, della capacità di iniziativa del singolo individuo, della sua responsabilità inabdicabile di fronte alla salvezza offerta nella fede,

(35) « Act. » XVI, 30-34.

si accompagna a una più piena attuazione del carattere comunitario che ha la stessa salvezza, per cui gli uomini sono corresponsabili del destino che essi ora, nella storia, vanno preparando per l'eternità.

Siffatta integrazione non è facile. Come non è facile neanche a livello di valori umani. E' entro questo quadro culturale che si colloca il problema del battesimo dei bambini discusso dai cattolici tedeschi a Würzburg, ma le cui dimensioni e la cui attualità oltrepassano i confini della repubblica federale. Le soluzioni pastorali già emerse dai lavori sinodali non possono che limitarsi a direttive generali, per altro importanti. Il giudizio del singolo pastore nella situazione concreta della sua comunità ecclesiale, della Chiesa locale, di una famiglia determinata non può essere fissato in antecedenza alla situazione stessa.

Parlavo sopra di uno schema di coscienza collettivo e di uno schema di coscienza individuale. Non c'è dubbio che non poco di quanto il Nuovo Testamento e la storia ci fanno sapere della prassi della Chiesa primitiva era culturalmente condizionato da uno schema di coscienza collettivo (36). Conseguentemente nella misura in cui l'ulteriore sviluppo dello schema di coscienza individuale esclude certe attuazioni proprie della coscienza comunitaria, non è realistico proporre e perseguire una pastorale fondata su premesse culturali che non sono più le nostre.

Oggi noi assistiamo al fenomeno che nei nostri paesi tradizionalmente cristiani non di rado il battesimo dei bambini anziché essere il sacramento dell'« iniziazione » cristiana, è una cerimonia esteriore eseguita sul neonato per motivi di costume e di convenienze sociali, alla quale non segue, da parte della famiglia, pressoché nessuna educazione cristiana. Il che è tanto più fatale in quanto che la società nella quale i battezzati verranno introdotti è in misura sempre minore portatrice di valori, di idee, di costumi derivanti dalla rivelazione cristiana. In questa situazione il battesimo conferito in maniera irresponsabile a un bambino può significare che costui, quando sarà giunto all'uso della ragione, dovrà registrare in sé una manipolazione per fare

(36) Ho già ricordato sopra che l'annuncio della buona novella si colloca dopo quello che Jaspers chiama l'asse della storia. Da un punto di vista antropologico sembra chiaro che un messaggio del tipo di quello evangelico, che fa appello alla libertà e alla responsabilità personale come al luogo dove avviene la risposta dell'uomo alla salvezza offerta da Dio, presuppone una certa misura di coscienza individuale. L'emergere di siffatto schema di coscienza può essere considerato come un elemento costitutivo di quella « pienezza dei tempi » che la Provvidenza preparava e attendeva per dare inizio all'opera di Gesù. Le due affermazioni: schema di coscienza individuale come presupposto per un'attuazione umana della salvezza, e schema di coscienza collettivo che ha operato nella diffusione del cristianesimo primitivo, non si escludono a vicenda.

di lui un cristiano, mentre nella propria famiglia e nella società egli si è venuto a trovare, come cristiano, completamente abbandonato a se stesso, quando non addirittura indirizzato per una direzione opposta. Questo scandalo e questa contraddizione di cui egli è la vittima possono costituire un ostacolo insuperabile a prendere un giorno sul serio il messaggio cristiano, e a sviluppare quel germe che il sacramento ha deposto nel suo spirito.

D'altra parte, la situazione estremamente seria nella quale si trova l'annuncio della buona novella tra la generazione che oggi si affaccia alla vita, deve essere vista in un quadro le cui coordinate vanno fissate con accuratezza perché non avvenga che apportiamo a un male grave un rimedio peggiore. Considerare il singolo uomo fuori della società e fuori della storia, come un inizio assoluto, una monade ermeticamente chiusa e autosufficiente, è porsi al di fuori di ogni genuina cultura umana, e al di fuori dell'ordine della salvezza. E quando questo lo si restringa alla sola questione religiosa, è negare per i valori soprannaturali quella dimensione comunitaria e storica dell'uomo della quale noi invece teniamo conto quando si tratta dei valori umani. Certo, come più di un intervento nel sinodo di Würzburg ha ricordato, sarebbe errore argomentare a favore del pedobattesimo istituendo un parallelismo semplicista col piano umano nel quale ogni uomo si trova a essere posto, senza essere stato interrogato e senza possibilità di alternativa, di fronte a fatti compiuti della massima importanza, a cominciare dalla nascita, dalla nazionalità, etc. Nel caso delle decisioni religiose, dalle quali dipende il destino eterno di un uomo, è possibile e doveroso creare uno spazio nel quale l'uomo, giunto all'età matura, possa prendere una decisione libera. Ora la prassi del battesimo dei bambini che la Chiesa ha ereditato da quelli stessi che udirono la parola di Gesù, va vista in questa prospettiva positiva e va portata avanti nella misura in cui può contribuire realmente a creare nell'uomo lo spazio di libertà che gli permetta più tardi di ratificare ciò che la comunità cristiana ha operato su di lui e gli ha affidato.

Non di rado oggi, notava il padre Ludwig Bertsch, professore nella Facoltà teologica di Frankfurt e membro della commissione preparatoria che ha steso il documento sul battesimo, giovani lontani dalla Chiesa, soprattutto studenti, formulano il rimprovero: « Ci hanno battezzati contro la nostra volontà ». Il lamento e l'obiezione vanno presi sul serio. Sarebbe però del tutto irreale fondare la prassi pastorale sul presupposto che un uomo, durante il periodo in cui va maturando verso la propria autonomia di decisione, possa essere tenuto entro un vuoto

culturale, o, ammesso l'influsso sia di idee religiose sia di idee irreligiose, che le due posizioni si troveranno alla pari quanto alla possibilità di venire accolte o respinte allorché il giovane si troverà a decidere da sé. La realtà è piuttosto che nella nostra società il processo di secolarizzazione segna un passo più celere e possiede una forza d'urto, di seduzione, e di obnubilamento sulle menti criticamente impreparate dei giovani non compensata, per quanto umanamente noi possiamo giudicare dell'efficacia della realtà soprannaturale, dalla forza della parola di Dio affidata alla povera, e non di rado recalcitrante, responsabilità di noi credenti adulti.

Certamente Dio opera ancora con la sua parola, la sua verità, la sua grazia. Ma non sarebbe coerente, mentre si mette in discussione il battesimo dei bambini tacciando la prassi tradizionale di « sacramentalismo », contrapporre un'altra specie di sacramentalismo. Quanto irreale sia contare su un vuoto religioso e culturale lo mostra in maniera drammatica, notava un altro intervento al sinodo, l'esempio della Russia Sovietica dove, secondo la costituzione, i giovani fino a 18 anni non devono essere sottoposti a nessun influsso religioso, mentre di fatto già fin dall'asilo ricevono un'educazione chiaramente atea. E anche là dove, nei nostri paesi occidentali, non si può parlare di indottrinamento esplicitamente ateo, resta però che i valori che le giovani generazioni trovano in primo piano nella cultura non sono i valori religiosi. La lezione che ci viene dalle regioni e dagli ambienti dove il processo di secolarizzazione è più avanzato, è che i giovani arrivati all'età maggiorenne, lungi dall'essere nelle condizioni migliori per una scelta responsabile della realtà cristiana, si trovano molto spesso di fatto già fuori di questa realtà, senza aver avuto la possibilità effettiva di conoscerla e di valutarla nella sua vera natura. La società nella quale sono cresciuti ha già deciso per loro in senso negativo, e molto spesso in maniera irreversibile.

E' qui il luogo di riportare un'osservazione di Balthasar Fischer, professore di liturgia nella facoltà teologica di Treviri. Questi, recensendo il volume in collaborazione edito da W. Kasper (37), scrive: « A nessuno degli autori che argomentano in favore della "liberalizzazione" del battesimo dei neonati si può rimproverare di pensare a un'educazione religiosamente neutra fino all'eventuale battesimo. Tutti quanti sarebbero d'accordo con un'affermazione di questo genere, che cioè per i genitori credenti si danno due sole alternative: educare sulla base del battesimo già conferito, o educare in vista del conferimento

(37) Vedi sopra, nota 10.

del battesimo. Ora il rimprovero della "manipolazione", cui i suddetti autori evidentemente vogliono sottrarsi proponendo la tesi della liberalizzazione, non vale ugualmente tanto per l'una quanto per l'altra soluzione? Se un diciottenne rimprovera ai genitori: "Perché mi avete battezzato quando ero ancora bambino?", l'altro potrà formulare il seguente lamento: "Perché mi avete continuamente riempito la testa con il battesimo?" » (38).

Nel problema del pedobattesimo si cristallizzano il significato, i compiti, i pericoli, e le speranze che porta con sé quello che all'inizio chiamavo il passaggio dalla « Volkskirche » alla « Freiwilligkeitskirche ». In questo passaggio, che storicamente si impone, occorre aver ben chiaro che all'inizio e a fondamento del nostro essere cristiani c'è una volontà divina di amore e di redenzione, la quale mentre comanda crea la nostra libertà: la libertà di dire di sì al dono di Dio, l'unica vera libertà dell'uomo. Di fronte al dono di Dio l'uomo non si trova, obiettivamente, in uno stato di indifferenza, quasi che dire di sì o dire di no si equivalgano. L'amore di Dio esige di essere accettato dall'uomo. Con una accettazione libera, ma tale che la contraddittoria non rappresenta un'alternativa autentica per l'uomo. Nell' ordine soprannaturale, l' unico storicamente reale, essere solo uomo è ciò che l'uomo non può essere. Non solo, ma la salvezza che Dio ci offre è una salvezza che passa attraverso il corpo mistico di Cristo che è la Chiesa. Una salvezza, dunque, che si attua con l'inserzione nella comunità della Chiesa. Dal Nuovo Testamento sappiamo che Dio vuole che tutti gli uomini si salvino. La riflessione teologica ha messo in luce che la mediazione del sacramento primordiale, la Chiesa, si dà anche là dove il vangelo non è annunciato, e dove il sacramento della fede non è amministrato. Questo però non toglie che il senso e l'esigenza intima di quell'appartenenza alla Chiesa che è condizione di salvezza, è di svilupparsi e attuarsi in una appartenenza non-anonima, in un'appartenenza cioè che riconosce e confessa col battesimo il nome di Gesù.

La generazione cristiana di oggi è chiamata a porsi esplicitamente la domanda se ritiene valore, e precisamente valore irrinunciabile, la chiamata alla salvezza in Cristo Gesù. Una risposta positiva si traduce necessariamente nel diritto e nel dovere di trasmettere tale valore ai figli, mediante la rigenerazione alla vita divina nel battesimo. E' un dovere che s'impone a ogni credente, e in particolare alle famiglie cristiane, oggi in maniera più grave di quando valori umani e valori cristiani erano accettati e vissuti meno problematicamente e trasmessi da una so-

(38) « Trierer Theologische Zeitschrift » 80 (1971) 124.

cietà che, in larga misura e senza netta soluzione di continuità, era la società civile e la Chiesa unitamente. Ma il compito di trasmettere la fede implica il dovere di creare le condizioni per una libera e responsabile accettazione della stessa.

Parlavo sopra delle decisioni previe (« Vorentscheidungen ») di fronte alle quali ogni uomo si trova già posto proprio quando si accinge a decidere da sé. Questa legge generale dell'esistenza ci dice, positivamente, che ogni uomo ha bisogno, per l'esercizio effettivo della sua futura libertà, di venire introdotto in determinati ambiti di valore se vogliamo che un giorno egli sia in grado di sceglierli liberamente. Di qui appare la giustificazione e il significato del battesimo che la maggior parte di noi abbiamo ricevuto appena nati. E' stato il dono dell'incorporazione alla Chiesa che i nostri genitori ci hanno fatto e che ha reso possibile, o per lo meno facilitato, la decisione di fede che in seguito noi abbiamo preso liberamente. Quanto qui dico in riferimento a una legge fondamentale dello sviluppo umano, è ancor più vero e riceve una componente assai più profonda e più direttamente pertinente all'ordine soprannaturale, se teniamo presente la realtà della grazia sacramentale propria e diversa per ogni sacramento. Ma perché questa grazia sacramentale non rimanga un inizio senza seguito, un grano destinato a soffocare, occorre che alla introduzione tenga dietro tutto un lavoro di educazione, i cui momenti forti sono segnati dagli altri sacramenti dell'iniziazione cristiana: la confermazione e la eucarestia.

Il nuovo rito per il battesimo dei bambini, in vigore dall'8 settembre 1969, ha messo più energicamente l'accento sulla necessità che il battesimo venga amministrato solo se esiste una sufficiente garanzia di una futura educazione cristiana. Infatti nei « Praenotanda », accanto all'affermazione del diritto dei neonati al battesimo (39), si parla del compito che spetta ai genitori di educare nella fede la loro prole, cosicché là dove non constasse della volontà dei genitori di assumersi tale compito, il battesimo dev'essere rimandato (40). Per la stessa ragione all'inizio del rito la Chiesa fa domandare non più al battezzando bensì ai genitori se credono e se vogliono il battesimo (41). E' la fede dei genitori che, normalmente, rende presente e operante, rispetto ai nuovi membri della

(39) « Praenotandum » 2.

(40) « Praenotandum » 25. Già al n. 3 è detto: « Ad veritatem autem sacramenti complendam, oportet ut parvuli postea in illa fide instruantur, in qua baptizati sunt: cuius rei fundamentum erit sacramentum ipsum antea acceptum ». Lo stesso ai nn. 39-40 nelle parole che il celebrante rivolge ai genitori e ai padrini durante il rito. Sarà il caso di ricordare che la stessa norma si trova espressamente formulata nel Codice di diritto canonico, can. 750.

(41) « De baptismo parvulorum », n. 37.

famiglia umana, quella « fides Ecclesiae » in virtù della quale il neonato è in grado di ricevere validamente il sacramento della fede (42).

Il fatto che la conversione e il battesimo di un adulto nella Chiesa primitiva si prolungavano nel battesimo dei bambini ci attesta, al di là di fattori culturali propri dell'epoca, la consapevolezza che i primi fedeli avevano del carattere non meramente individuale della salvezza cristiana. Il loro fu un giudizio di valore e una corrispondente scelta in una società che non era cristiana. La nostra situazione di Chiesa è oggi sotto non pochi aspetti sociologicamente analoga a quella di cui ci parla il Nuovo Testamento. Anche noi siamo chiamati a fare una scelta di valori e a prendere una decisione non solo per noi, ma anche per le generazioni future. Le difficoltà attuali, sottolineate anche da coloro che hanno espresso dubbi sulla giustificazione o sull'opportunità del pedobattesimo, devono essere motivo non per adottare soluzioni involutive di stampo individualistico — proprio oggi quando l'individualismo è, almeno a parole, tacciato di « passé » — bensì per impegnarci a creare quelle condizioni, anche sociologiche e culturali, che permettano ai bambini che oggi ricevono il battesimo di maturare all'intelligenza e alla libera ratificazione del dono di Dio. E' a questo tipo di Chiesa libera, a questa « Entscheidungskirche », che il mondo di oggi sfida i credenti. Non alla soluzione semplicista e fatale di lasciare al tempo e alle generazioni future quello che dobbiamo fare noi ora.

Nel suo già citato contributo B. Fischer, a proposito di quei genitori che si lasciano prendere dalla « ideologia » della decisione — e non di rado sono, paradossalmente, cristiani praticanti —, scrive: « Una coesistenza che si dovesse diffondere di bambini battezzati e di bambini-della-decisione non battezzati (« Entscheidungs »-Kinder) in seno alla comunità, anzi addirittura in seno alla medesima famiglia (guadagnata all'ideologia della decisione dopo la nascita dei primi figli), costituirebbe un peso insopportabile per la vita della comunità e della famiglia. Nell'opinione pubblica si svilupperebbe presto una differenza tra genitori "non-illuminati", i quali fanno "ancora" battezzare i loro bambini, e i genitori "illuminati", i quali non lo fanno più... Come l'opinione pubblica non potrà non sussumere siffatto fenomeno sotto il fenomeno generale del "démontage" illuminista della sostanza della fede che va irresistibilmente guadagnando terreno »? (43).

Oggi, quando i manipolatori dell'opinione pubblica sfruttano sistematicamente la dimensione interpersonale e comunitaria della coscienza umana, sarebbe strano che la Chiesa ignorasse tale di-

(42) « Ivi », « Praenotandum » 2. Vedi anche « DS », 1626; Tommaso, « Summa Theologiae III, q. 68, a. 9, ad 2.

(43) B. Fischer, « a.c. », 124.

mensione per far ritorno a forme superate e irrealiste di individualismo. Certo la Chiesa deve guardarsi dal cedere alla tentazione di manipolare la coscienza dell'uomo. Suo compito è piuttosto di aiutarla a maturare a un esercizio genuino, per il conseguimento della sua vera finalità. Conseguentemente la missione materna della Chiesa rispetto ai bambini consiste nel far sì che coloro che in lei sono generati col sacramento del battesimo, arrivino ad appropriarsi liberamente e responsabilmente di questa stessa fede che è il valore supremo della comunità cristiana. In altre parole, l'inserzione del neonato nella comunità dei credenti importa il dovere che questa medesima comunità ha di avviare ogni suo nuovo membro verso quell'obbedienza della fede, matura, con la quale l'uomo accoglie un valore che egli non ha bisogno di escogitare, anzi neanche lo può, essendo dono della superiore sapienza e della misericordia di Dio il quale ha voluto entrare personalmente nel processo umano di autointerpretazione. In questa obbedienza è l'uomo autentico, e il cristiano.

E' evidente che uno dei fattori principali che hanno provocato l'attuale fase di ripensamento, anche nella Chiesa cattolica, della prassi del pedobattesimo, è di natura socio-culturale piuttosto che teologica. In breve: il pluralismo della società odierna. Siffatto pluralismo è alla base di tutta la riflessione sulla Chiesa; la questione del battesimo dei bambini non essendo che un aspetto della natura e della missione della Chiesa. Il fatto del pluralismo è indubitabile. Ma sarebbe grave errore interpretarlo come un fenomeno a una sola direzione, la direzione cioè verso la riduzione del cristianesimo a una realtà esclusivamente interiore e soggettiva. Il pluralismo culturale è piuttosto sfida al cristianesimo a dimostrare la sua capacità di contribuire, assieme o magari in competizione con altre visioni del mondo, a formare un'umanità più autentica in una società più umana. La storia che ci sta alle spalle ci dice qualcosa circa il potere umanizzante di una fede che mira a creare l'uomo nuovo, "in Christo". Questa componente del messaggio cristiano non va scordata nell'attuale fase di passaggio dalla "Volkskirche" alla "Freiwilligkeitskirche". Il che non sembra sufficientemente garantito da coloro che, sotto la pressione del « secondo illuminismo », vorrebbero condannare se stessi e la Chiesa a diventare sempre più una Chiesa senza bambini (44). Il che equivale a una Chiesa senza futuro - se non quello di un ghetto.

(44) K. Barth nel suo intervento del 1943 denunciava la concezione del « corpus christianum » di origine costantiniana come il vero movente che starebbe dietro la prassi del pedobattesimo (« Die kirchliche Lehre von der Taufe », 39). Ma Barth non sembra prendere sufficientemente in considerazione la destinazione universale, se si vuole proprio la vocazione a diventare una « Volkskirche », insita nel comando di Gesù di fare discepoli tutti i popoli, e la dimensione comunitaria e culturale che il cristianesimo non può non avere, per la semplice ragione che essa fa parte dell'uomo.

Renovatio

*

rivista trimestrale
di
teologia e cultura

*

ABBONAMENTI

Italia L. 3.200
Estero L. 4.000

c/c postale n. 4/28.489
Genova, via XII Ottobre 14

OFFERTA SPECIALE AGLI ABBONATI

L'editore Stringa ha pubblicato un libro del cardinale Giuseppe Siri, « Non per noi Signore » (due volumi in cofanetto, pp. 701, lire 5.000), una diagnosi pastorale di un arco di tempo denso di avvenimenti, i quali partono dall'Italia del dopoguerra, passano per il periodo della ricostruzione economica e politica, per gli anni della raggiunta maturità come società industriale, per le tensioni spirituali e sociali dell'età tecnologica.

Gli abbonati a « Renovatio » possono ottenerlo, cumulativamente alla sottoscrizione dell'abbonamento, versando sul c/c postale della rivista la somma complessiva di lire 6.000, senza ulteriori spese.

NOTE

MODELLO TRINITARIO E MODELLO CRISTOLOGICO NELLA TEOLOGIA DELLA STORIA: GIOACCHINO DA FIORE E TOMMASO D'AQUINO

Il pensiero cristiano ha elaborato sin dalle origini l'idea di una pedagogia della Rivelazione divina. L'idea è espressa chiaramente da Gregorio Nazianzeno: « Gli uomini non devono essere costretti ma persuasi. Perché la costrizione non produce un risultato durevole... La persuasione, invece, è più durevole e più sicura. Nel primo caso, il risultato è opera di colui che ha esercitato la costrizione: nel secondo caso, il risultato è di colui che è stato persuaso. Dio giudicò, dunque, che non si dovesse fare il bene agli uomini malgrado loro, ma si dovesse invece accordare il bene ad essi quando essi fossero stati disposti ad accettarlo. Come un pedagogo o un medico, egli abolì certi costumi, senza cessare di tollerarne altri, facendo agli uomini qualche concessione per il loro piacere. Così fanno i medici, addolcendo con arte le medicine, mediante sostanze che hanno un gusto gradevole, per farle accettare dai malati... Il primo Testamento soppresse gli idoli, ma tollerò i sacrifici: il secondo fece cessare i sacrifici, ma non proibì la circoncisione: poi, quando la soppressione fu accettata, gli uomini rinunciarono a ciò che era stato tollerato. Gli uni abbandonarono i sacrifici, gli altri abbandonarono la circoncisione. Divennero, da pagani, israeliti e, da israeliti, cristiani; essendo stati così guidati al Vangelo mediante dei mutamenti successivi » (1).

L'idea di una pedagogia della Rivelazione, cioè di un progresso nella manifestazione di Dio, era già stata indicata nell'*Adversus haereses* di Ireneo, il quale distingue quattro tempi della manifestazione di Dio e, quindi, quattro tempi della storia umana.

La prima età è quella della legge naturale: Ireneo vi distingue due « testamenti », quello di Adamo e quello di Noè. La seconda età comincia con la vocazione di Abramo, si perfeziona con la legge di Mosè, si compie con la venuta di Cristo. Paolo aveva sottolineato nella legge mosaica solo quanto in essa era impotente e deficiente rispetto alla legge evangelica. Ireneo non ha più di fronte i giudei o i cristiani giudaizzati, ma la gnosi e Marcione che negano l'identità del Dio di Mosè e del Dio del Cristo; perciò guarda alla legge mosaica sotto il suo aspetto positivo, certo affermato anche da Paolo (*Rom.* VIII, 12), ma, sempre in funzione del sottolineare con ancor maggior forza l'impotenza della legge come tale in riferimento al bene agire. Attraverso i suoi precetti la legge di Mosè inizia l'uomo al servizio di Dio. Essa gli insegna l'obbedienza: attraverso il suo senso figurale, gli dà gradualmente il gusto delle cose divine. I profeti aggiungono l'insegnamento che è stato loro affidato a quello della legge. Co-

(1) Oratio XXXI, 25-27.

sì la circoncisione affidata ad Abramo, la legge data a Mosè, l'insegnamento affidato ai profeti sono altrettante tappe interne al secondo tempo della rivelazione divina, il tempo dell'elezione d'Israele.

Nel terzo tempo, il mondo può ricevere il Cristo, che apporta al mondo la grazia e, quindi, il poter compiere la legge. Questo potere è frutto di una trasformazione interiore: il pedagogo è stato messo da parte perché il cuore è stato cambiato. Il cristiano vive ancora nella fede e nel mistero, ma i suoi costumi sono già da cittadino della città celeste. Il quarto tempo è il tempo della venuta del Signore e della comunione eterna, che si estende all'ordine corporeo e in cui tutto l'uomo viene rinnovato a immagine e somiglianza del Creatore (2). La Rivelazione si manifesta qui, dunque, come ordinata secondo un evolversi interiore che ha il suo fondamento nell'intenzione pedagogica di Dio. Tuttavia, la Rivelazione muta lo stato dell'uomo, sicché il progredire di essa è la ragione del progredire dell'uomo, un progredire che conosce dei salti qualitativi, dei nuovi stati. Il progredire dell'uomo è, in radice e sostanza, un progredire nella conoscenza di Dio.

Accanto a questo modello delle tre età storiche e di una quarta età metastorica, cioè lo schema delle leggi (che ha un chiaro significato teologico universale, un fondamento nella Scrittura ed è interamente accolto da Tommaso nella teologia della storia esposta nel trattato *De lege* nella *Summa*), i padri ne conoscono un altro, che ha grande importanza nel Medioevo: lo schema dei sei giorni della creazione e del riposo del settimo giorno. Esso fonda la divisione della storia in sei epoche, concluse da una settimana. Tale schema si trova già nello pseudo-Barnaba: « Perché si dice: Dio ha compiuto in sei giorni le sue opere? Perché Dio porterà in seimila anni tutte le cose al loro compimento. Per Lui un giorno significa mille anni, come Egli stesso ha detto: un giorno del Signore è come mille anni. Dunque, miei figli, in sei giorni, cioè in seimila anni, l'universo sarà consumato » (3).

Il tema è ripreso da Agostino che ne fa la chiave della sua esegesi del racconto della creazione nel Genesi. Per Agostino la più autentica connotazione della creazione è fornita dall'Ecclesiastico (XVIII, 1): « Dio ha fatto tutto istantaneamente ». Si tratta di un'errata traduzione del testo greco, che reca non già « istantaneamente », ma « senza eccezione »; tuttavia il testo della versione latina conviene ad Agostino, che legge il testo in funzione della sua concezione del tempo. Il tempo non preesiste alla creazione, perché è un atto della coscienza creata. Il racconto del Genesi non può avere una dimensione temporale, se non come atto di una coscienza, la coscienza angelica. E' la conoscenza degli angeli che apprende la creazione in sei tempi, i sei giorni di Genesi I: il « mattino » dei giorni corrisponde alla conoscenza angelica del creato in Dio, la « sera » alla conoscenza angelica del creato in se stesso.

Il racconto settenario del Genesi può valere anche come tipo di un'altra coscienza e di un altro evento: quello che la conoscenza dell'umanità, considerata come *unus homo,* ha degli eventi della storia universale.

---

(2) Cfr. A. Luneau - *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise* - Paris 1964, p. 96 sg.

(3) Barn. 15, 1-9.

Agostino è rimasto, così, fedele alla sua concezione del tempo come *actus animae,* di derivazione platonica e neoplatonica: il tempo è sempre la relazione di una coscienza alla realtà, un moto dell'anima. Il movimento delle cose diviene tempo solo mediante il movimento della coscienza. La storia universale è, perciò, un atto della coscienza universale. Agostino è così portato a dividere la storia sacra in sei epoche, a dare cioè un significato razionale ai sei millenni degli scrittori ecclesiastici precedenti.

Le sei età dell'umanità vengono allora interpretate come le sei età dell'uomo: la prima infanzia (da Adamo a Noè), l'adolescenza (da Abramo a Daniele), la giovinezza (da Daniele alla deportazione in Babilonia), la maturità (dalla deportazione in Babilonia all'avvento del Cristo), la senilità, che è il tempo che prepara la seconda venuta: « In questa età, tuttavia, nella senescenza dell'uomo vecchio nasce l'uomo nuovo, che vive già in una maniera spirituale. Questa età conoscerà una sera: possa essa non trovarci più su questa terra: o forse essa è già cominciata..., la sera di cui parla il Signore quando si domanda: " Quando il Figliol dell'uomo ritornerà, credi tu egli troverà fede sulla terra? ". Dopo questa sera verrà il mattino e quando il Signore verrà con la sua gloria, allora si riposeranno con il Cristo di tutta la loro opera quelli a cui fu indirizzata questa parola: siate perfetti, come è perfetto il vostro Padre che è nei cieli. Uomini tali compiono infatti opere eccellenti. Essi debbono dunque sperare, dopo tali azioni, il riposo al settimo giorno, che non conosce sera. Non si può dunque in alcun modo dedurre dalle parole del Genesi, il modo con cui Dio ha fatto e stabilito il cielo ed ogni creatura: ma quella esposizione, secondo l'ordine dei giorni, mira soprattutto a predire, sotto l'apparenza dei fatti passati, le cose future » (4).

Agostino conosce la divisione delle tre economie paoline: *ante legem, sub lege* e *sub gratia.* Tuttavia non è sulla base di quella tripartizione che egli organizza la teologia della storia. In quanto atti divini, la legge e la grazia non appartengono al tempo se non mediante la coscienza dell'uomo. Invece la partizione in giorni, strutturati in riferimento alle età dell'individuo, offre una dimensione intrinsecamente storica, dal punto di vista agostiniano, perché esprime il reale attraverso il prisma della coscienza umana di cui il tempo è atto. Gli atti della coscienza dell'uomo totale sono la struttura della storia universale.

E' con lo schema delle sei età che Agostino influenza la fisionomia spirituale del Medioevo, che interpreta attraverso quello schema il decorso della storia. Lo schema agostiniano pone i tempi cristiani nell'ultima età del mondo, nella senilità del genere umano. Ed i fatti storici successivi al crollo dell'impero romano sembravano offrire una testimonianza persuasiva della senescenza del secolo. Le cose tutte del mondo parevano morire nel crollo dell'ordine civile romano.

Gregorio Magno riprende nella prima Omelia sui Vangeli il paragone della storia dell'umanità alla vita dell'uomo e l'interpretazione dell'età del mondo dopo Cristo come « senile ». La fine dell'impero romano e l'avvento dei longobardi è visto come il segno della morte vicina. Il destino romano è un segno escatologico per Gregorio come lo sarà per gli scrittori ecclesiastici successivi.

---

(4) *De Genesi contra Manichaeos,* 1, 23.

In Isidoro sono presenti ambedue le classificazioni: quella delle tre leggi e quelle delle sei età. Beda mantiene lo schema delle sei età sia nel *De temporum ratione* che nel *De temporibus liber.* Anche per lui la presente età è l'età senile: « La sesta età, che ora trascorre, non è determinata da una serie fissa di tempi e di generazioni perché essa è l'età decrepita e deve chiudersi con la morte di tutto il tempo mondano » (5). La fine del mondo per Beda è ormai giunta: « Non è l'ora della cena la fine del mondo cui siamo giunti? » (6). Naturalmente, accanto alla dottrina « agostiniana » delle sei età, rimane la dottrina dei tre tempi *ante legem, sub lege, sub gratia.* Tuttavia è evidente che la storia è pensata in funzione dello schema esapartito, non di quello tripartito. E' dal primo che si deduce di vivere alle soglie della fine del mondo.

Sempre nel medesimo senso viene letto un altro testo biblico, quello di Daniele sui quattro regni (*Dn.* VII, 17). Dopo la successione dei quattro regni, e la fine dell'ultimo « che occuperà la terra », accadrà che « il regno e l'impero e le grandezze dei regni sotto il cielo saranno donate al popolo dei santi dell'Altissimo ». In questo senso la fine dell'impero romano, l'ultimo regno, assume, dallo pseudo-Metodio sino a Ildegarde di Bingen, un grande rilievo in tutta l'apocalittica cristiana. La successione dei quattro regni rappresenta un criterio biblico per l'interpretazione della storia, che il Medioevo usa ampiamente.

Una elaborazione trinitaria della teologia della storia era contenuta nel testo del Nazianzeno che abbiamo precedentemente citato. In esso veniva indicata una ragion teologica più profonda della sola pedagogia divina come causa della differenza nei tempi della Rivelazione. Tale differenza dei tempi della Rivelazione era messa in relazione con lo stesso mistero della Trinità.

Nel testo precedentemente citato, Gregorio di Nazianzo non segue lo schema paolino. Egli non parla della economia antecedente alla legge, se non indirettamente. Il testo parla del Vecchio Testamento (abolizione degli idoli), del Nuovo Testamento (abolizione dei sacrifici) e infine del tempo della Chiesa (abolizione della circoncisione).

Così prosegue Gregorio: « A questo progresso, io posso paragonare quello che avviene nella dottrina su Dio, con la differenza che là (sul piano morale) il cambiamento si realizza attraverso la soppressione (di ciò che era imperfetto): qui la perfezione si realizza attraverso l'aggiunta (di una cosa più perfetta). Ecco come: l'Antico Testamento ha chiaramente annunciato il Padre ed ha annunciato il Figlio in modo oscuro. Il Nuovo Testamento ha rivelato il Figlio e fatto intravedere la divinità dello Spirito. Adesso lo Spirito abita tra di noi e si manifesta più chiaramente. Quando la divinità del Padre non era stata ancora riconosciuta, sarebbe stato imprudente annunciare apertamente quella del Figlio; e quando la divinità del Figlio non era stata ancora ammessa, non era possibile imporre, se è lecito parlar così, la divinità dello Spirito Santo... Era dunque necessario procedere attraverso perfezionamenti successivi, attraverso delle « ascensioni », secondo le parole di Davide: bisognava avanzare " di chiarezza in

(5) *De temporibus liber,* ed. Jones, p. 303.
(6) In *Lucae Evangelium expositio,* IV.

chiarezza", attraverso dei progressi sempre più brillanti, per veder splendere la luce della Trinità ».

La considerazione è ancora « pedagogica »: la ragione delle diversità dei tempi non può essere che fondata sul carattere progressivo della conoscenza umana, che procede discorsivamente dal noto all'ignoto. Tuttavia, il contenuto della Rivelazione non è più la legge di Dio, ma Dio stesso.

La ragione pedagogica della diversità dei tempi è sempre motivata con la struttura della conoscenza umana, del suo procedere discorsivo. Peraltro, la ragione « oggettiva », quella che in rapporto all'uomo fonda la necessità del procedimento « pedagogico » e della progressività temporale della Rivelazione è la Trinità divina. Lo schema del Nazianzeno è diverso da quello paolino, nonostante la tripartizione: è escluso, infatti, dal computo delle età l'economia della legge naturale. Gregorio, come i padri Cappadoci tutti, non condivide i pensieri di Clemente Alessandrino, che affida un ruolo "pedagogico" alla filosofia greca. Il suo orizzonte teologico non lo induce a sottolineare il ruolo che la legge naturale ha nell'economia della pedagogia divina. Tuttavia l'omissione della prima delle età paoline è comprensibile, nella luce del tipo trinitario di considerazione di teologia della storia. Lo schema del Nazianzeno pone in luce la progressiva rivelazione dei misteri di Dio, che la natura non può conoscere senza la Rivelazione. E' perché si tratta della rivelazione del mistero trinitario che i tempi « pedagogici » sono strettamente interiori alla rivelazione biblica. Lo schema trino si riferisce così al tempo dell'Antico Testamento, a quello del Nuovo Testamento e a quello della Chiesa. Il progresso è posto sul piano della conoscenza di Dio, non sulla grazia salvifica, che è identica in ogni tempo perché si riferisce ad un unico fine, cioè la glorificazione in Dio dell'uomo. La Chiesa progredisce in ciò che è umano, nell'*intellectus fidei,* non in ciò che in essa è divino, cioè nella santità.

Questa dottrina di Gregorio è ripresa in Occidente molto tardi, poiché lo schema agostiniano delle sei età domina largamente questo pensiero. Essa è ripresa da Anselmo di Havelberg, che ha soggiornato lungamente a Bisanzio, ha partecipato a dispute con i teologi greci circa la processione dello Spirito Santo e il primato papale. Anche per Anselmo, il Padre si è rivelato con il Vecchio Testamento, dove in modo oscuro si è rivelato anche il Figlio: il Nuovo Testamento pone in piena luce il Figlio e annuncia in modo non pienamente chiaro lo Spirito. Poi viene gradualmente fatto comprendere lo Spirito Santo nella pienezza della sua effusione e dei suoi doni, sino alla parusia. Il progresso storico è anche qui legato al mistero trinitario e alla crescita della comprensione della Trinità, che ha innalzato gli uomini alla vita divina per la grazia dello Spirito Santo. Così la crescente comprensione dell'azione dello Spirito Santo nella Chiesa è il senso stesso della storia della Chiesa e del mondo.

L'importanza del pensiero di Anselmo è stata fortemente sottolineata dal Dempf. In Anselmo « anche il Nuovo Testamento, in quanto terzo regno dello sviluppo spirituale, sacramentale e simbolico, è visto in senso attivo e progressivo. La dottrina agostiniana del *senescens saeculum* e il residuo della dottrina della *lex aeterna* sono finalmente superati da un senso positivo e da una filosofia del progresso » (7).

(7) Alois Dempf, *Sacrum imperium,* trad. ital. Carlo Antoni, Messina 1933, p. 181.

Sia la particolare sottolineatura dell'importanza del pensiero di Anselmo (in cui il Dempf, contraddetto dal Buonaiuti, ha visto una delle fonti di Gioacchino da Fiore), sia i termini di questa valutazione dipendono dalla visione del Dempf, il quale contrappone la visione simbolica e storica del Medioevo tedesco alla Scolastica e alla teologia. Infatti, lo schema delle sette età ritorna in Anselmo: esso è però legato non alla lettura del Genesi, ma a quella dell'Apocalisse. Secondo Anselmo, il tempo in cui egli vive è quello successivo all'apertura del quinto sigillo. Quando sarà aperto il sesto sigillo, sparirà il culto di Dio. Il settimo sigillo segnerà la fine del mondo. La dottrina senaria di Agostino è dunque tutt'altro che assente in Anselmo.

Anche Ruperto di Deutz, nel suo *De Trinitate et de operibus ejus,* si rifà allo schema trinitario di interpretazione storica, ma in senso profondamente diverso dal pensiero del Nazianzeno. Al Padre è attribuita la creazione del mondo, al Figlio la storia del mondo sino alla resurrezione, allo Spirito Santo il tempo che va dalla resurrezione alla parusia. Tutta l'opera del Figlio è contenuta nella settima età del Padre e tutta l'opera dello Spirito è contenuta nella settima età del Figlio. Così il tempo dello Spirito si svolge parallelamente al *senescens saeculum.* Il risultato non è quello di introdurre la dialettica paolina fra " uomo vecchio " e " uomo nuovo " nel quadro della teologia della storia, ma quello di interpretare anche le età dello Spirito Santo secondo la filosofia del declino del mondo. Le sette età del tempo dello Spirito Santo vengono organizzate secondo i doni dello Spirito Santo, ma poste in ordine decrescente di nobiltà. La prima età della Chiesa vive nel segno del dono della Sapienza perché è l'epoca del Cristo stesso (Sapienza del Padre) e di Maria (*Sophia* dell'Antico Testamento). La seconda appartiene al dono dell'intelletto: è l'età degli apostoli. E così fino alla sesta età, che appartiene al dono della pietà, ed è il tempo della grande decadenza della cultura e dell'ordine civile, dopo le invasioni barbariche. L'epoca che si apre con la lotta delle investiture è la settima epoca, quella che è conchiusa dal giudizio universale, ed è per questo l'epoca del timor di Dio. Lo schema trinitario non ha dunque superato qui la dottrina del *senescens saeculum.*

Con Gioacchino da Fiore si ha la più importante applicazione dell'ordine trinitario alla teologia della storia. La versione gioachimita dello schema trinitario alla storia del mondo è assai nota: « Nello stato del mondo, che secondo l'insegnamento ed i comandamenti fondamentali di Dio comincia da Mosè, ma secondo la circoncisione iniziò da Abramo, Dio Padre mostra la sua gloria. Nel secondo stato, che comincia da Giovanni Battista, è reso noto il Figlio. La consumazione di questo stato è nell'avvento di Elia. Il terzo stato, che comincia da Elia, appartiene propriamente allo Spirito Santo, che mostra la sua gloria come il Padre nel primo stato ed il Figlio nel secondo. Lo Spirito Santo non procede solamente dal Figlio, ma procede principalmente dal Padre, come dicono i santi dottori. Affinché dunque (lo Spirito) si mostri come procedente dal Padre assieme con il Figlio *(simul cum Filio),* il Padre che venne con il Figlio nell'inizio del secondo stato per mostrarne la gloria, la rivelerà più pienamente nell'avvento di Elia » (8).

(8) *Super Quattor Evangelia,* Buonaiuti, Roma 1936, p. 23.

Senza alcun fondamento teologico che un uso esasperato e acritico dell'allegorismo (si può dire che per Gioacchino il senso allegorico è il vero senso teologico della Bibbia: in questo egli segue la cultura del suo tempo), con un rigore assoluto Gioacchino introduce un avvenimento escatologico, che assume una portata parallela al testamento del Sinai ed all'incarnazione. L'apocalitticismo giunge all'estremo quando, con l'uso dell'allegorismo, Gioacchino giunge persino a determinare nel 1260 l'anno di avvento del terzo stato escatologico, cioè la venuta di Elia.

Tuttavia, è di decisiva importanza che Gioacchino prescinda interamente dalla dottrina agostiniana del *senescens saeculum*. Egli afferma, anzi, che la fine del mondo è molto più lontana di quello che l'opinione comune creda. Da quel momento il Medioevo attende, non la distruzione del mondo, ma, la *renovatio Ecclesiae*. Giustamente nota il Dempf che Gioacchino sarebbe stato dimenticato senza Francesco d'Assisi, ma che Francesco non avrebbe suscitato gli echi profondi che suscitò senza l'attesa dell'*Elias redivivus* che la predicazione di Gioacchino aveva generato. Sarebbe toccato al genio di Tommaso di fare dell'ansia per la *renovatio Ecclesiae* il mezzo della più alta comprensione teologica dell'essere cristiano. E d'altro lato è il nuovo senso che Gioacchino dà all'attesa escatologica a rendere possibile la più alta testimonianza poetica del Medioevo; poiché tale attesa è la chiave della visione spirituale di Dante e dell'unica bellezza della sua opera.

Così Gioacchino da Fiore partisce i tempi spirituali all'interno del Medioevo italiano: è un crinale che ha da un lato l'altissima spiritualità monastica di Gregorio VII, dall'altro l'altissima spiritualità « secolare » di Francesco. L'importanza di Gioacchino nella storia del pensiero appare specificamente nel fatto che esso è una condizione dell'opera di Tommaso. E' ben significativo, come nota il Dempf, quanto ci racconta Guglielmo da Tocco: e cioè che Tommaso leggesse l'opera di Gioacchino cancellandone quanto gli sembrava contrastante alla sua teologia. Da Gioacchino in poi, non sono più le età del mondo da considerarsi, ma i tempi della Chiesa. E i tempi della Chiesa vanno intesi nel senso di un suo essere sempre più conforme a se stessa, cioè sempre più conforme allo Spirito Santo che ne è l'anima, il principio creatore e costitutivo.

Ponendo, sia pure ancora nella chiave dell'interesse « apocalittico », il tempo della Chiesa nel segno della crescente assimilazione di essa allo Spirito Santo, Gioacchino rende per la prima volta possibile una considerazione dell'ecclesiologia e della perfezione di essa, in funzione dei suoi elementi costitutivi, senza relazione con una teoria della successione dei tempi dell'uomo. La Chiesa può essere perciò pensata da Tommaso in funzione dell'uomo perfetto, lo " spirituale ", alla cui perfezione tutto l'universo coopera.

Ciò che per Gioacchino era il frutto della terza età, per Tommaso appariva il volto stesso della Chiesa. Tutta la tensione spirituale era stata deviata dall'attesa della fine del *senescens saeculum* e rivolta all'attesa della *renovatio Ecclesiae;* era perché Francesco e Domenico avevano espresso compiutamente il tipo dello " spirituale " che era possibile il maggior esito della teologia come scienza dell'uomo " spirituale ", nella figura e nell'opera di Tommaso, maestro di teologia e frate mendicante.

L'opera di Tommaso suonava come negazione della tesi di Gioacchino.

Non esisteva un'età « particolare » dello Spirito Santo, distinta dal tempo del Figlio; anche Tommaso, come Gregorio Nazianzeno, vedeva nel tempo della Chiesa crescere gradualmente la conoscenza del mistero dello Spirito Santo inabitante le anime cristiane. Possiamo perciò dire che la « verità » latente nell'errore di Gioacchino, si conserva nella tesi di Tommaso sulla nuova legge: « Quello poi che è principale nella legge del Nuovo Testamento, ed in cui consiste tutta la sua virtù, è la grazia dello Spirito Santo, che è data attraverso la fede di Cristo. E quindi, principalmente, la stessa nuova legge è la grazia dello Spirito Santo che è dato ai fedeli di Cristo. E questo appare chiaramente attraverso quello che dice san Paolo nella Lettera ai Romani III, 27: " Dov'è la tua gloria? Attraverso le tue opere? No: ma dalla legge della fede ". Egli chiama legge della fede la grazia. E ancora più chiaramente in Romani VIII, 2: " La legge dello Spirito di vita nel Cristo Gesù mi ha liberato dalla legge del peccato e della morte ". Per questo Agostino dice nel libro *De Spiritu et littera,* 21: come la legge delle opere fu scritta in tavole di pietra, così la legge di fede è scritta nel cuore dei fedeli. Altrove egli dice nel medesimo libro: quali sono le leggi scritte da Dio nei cuori se non la stessa presenza dello Spirito Santo? Tuttavia vi sono nella nuova legge alcuni elementi che si pongono come cause dispositive alla grazia dello Spirito Santo e all'azione sotto la sua influenza. Sono le verità che riguardano sia la fede che i costumi: verità circa le quali i cristiani debbono essere istruiti, ma che sono come secondarie nella nuova legge. E per questo si deve dire che principalmente la legge, la nuova legge è infusa nei cuori e solo secondariamente scritta» (9).

Le stesse cose che si contengono nel Vangelo, sottolinea ancora Tommaso, appaiono « come disponenti ed ordinatrici alla vita di grazia ». Ciò che per Gioacchino era una distinzione tra il tempo della « lettera » e il tempo dello « spirito », per Tommaso lettera e spirito era una distinzione di realtà interna alla stessa economia neotestamentaria, vista globalmente come economia dello Spirito Santo. Tommaso riportava, così, la distinzione tra lettera e spirito ad essere una figura permanente dell'ordine ecclesiale. Con questo pensiero, a un tempo spiritualmente più radicale e più autenticamente scritturale e tradizionale. Tommaso superava il gioachimismo, conservandone l'aspirazione alla *renovatio Ecclesiae* e facendo di questa la *forma Ecclesiae,* l'essenza stessa della Chiesa.

Tommaso doveva però dare nella sua teologia risposta a un interrogativo antico nella storia della Chiesa: quale era la ragione del tempo e della storia, quando la pienezza dei tempi, secondo la parola di Paolo, era già passata, quando il Cristo era già venuto ed aveva già vinto? Tommaso risponde direttamente a questa domanda nella *Summa* (III, q. Ia. 6 in c.): « Lo stesso Verbo Incarnato è causa efficiente della perfezione umana, come dice Giovanni I, 16: dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto. L'opera dell'Incarnazione non doveva dunque essere differita sino alla fine del mondo. Ma la perfezione della gloria, a cui la natura umana deve essere condotta dal Verbo Incarnato come al suo ultimo termine, sarà alla fine del mondo ».

Appare così chiaro che per Tommaso il tempo che va dalla prima alla seconda venuta del Signore è il tempo in cui la natura umana riceve

(9) S. Th. I. II. q. 106 a. 2 in c.

in sé, negli eletti, la perfezione del Cristo. La totalità della perfezione è in Cristo, come causa: ma il tempo del pieno spiegarsi di questa causa è la storia umana, in cui gli uomini vengono fatti partecipi del dono di Dio.

Considerato sul piano della realtà escatologica, il senso del tempo è il compimento del numero degli eletti, secondo la tesi di Agostino. Tuttavia la storia ha come elemento costitutivo la visibilità. Per questo Tommaso esclude dalla storia l'elemento formale della Chiesa, la grazia che conduce l'uomo al consorzio della natura divina e trascende la visibilità. Agostino, nel *De civitate Dei,* aveva sottolineato fortemente il fatto che i giusti, sia prima di Cristo che dopo Cristo, erano salvati dall'identica grazia. Non era, dunque, in ragione di questo elemento, non appartenente all'ordine sensibile, che era possibile parlare di storia nella Chiesa.

Vi è un unico progresso umano che Tommaso conosce: è il progresso di cui Aristotele parla nel primo libro della *Metafisica:* il progresso della conoscenza. La conoscenza umana si muove discorsivamente, e quindi con una progressione. Nell'ordine ecclesiale Tommaso conosce un solo elemento che sia assimilabile, sotto questo riguardo, alla conoscenza razionale. E' per questa ragione che egli ammette il progresso degli *articuli fidei,* cioè l'espressione nozionale della rivelazione divina: « Nella dottrina della fede gli articoli si pongono come si pongono i princìpi che sono noti di per sé nelle dottrine che dipendono dalla ragion naturale. In quei princìpi vi è un ordine, in ragione del quale altre verità sono in essi contenute implicitamente, così come a loro volta tutti i princìpi si riducono al primo di essi: è, infatti, impossibile affermare e negare contemporaneamente la stessa cosa, come dimostra il filosofo nel quarto libro della *Metafisica.* E così tutti gli articoli di fede sono contenuti implicitamente in alcune prime verità di fede, cioè che Dio è ed è provvidente... Per questa ragione, quanto alla sostanza degli articoli di fede, essa non venne mutata con il succedersi dei tempi. Ciò che di nuovo i posteri credettero era implicito nella fede dei padri. Ma il numero degli articoli crebbe, in riferimento alla esplicitazione di essi: verità, che i più antichi non conobbero come verità esplicite, sono state dai più recenti esplicitamente conosciute » (10).

Non è dunque in ciò che è *potissimum in nova lege,* cioè la *gratia Spiritus Sancti,* che avviene il progresso: proprio perché divinizzante la grazia è fuori della storia. Dal punto di vista tomista, il gioachimismo appare come un'impossibile « storicizzazione » della grazia. Ciò che invece è storico, è ciò che è « dispositivo » alla grazia, cioè la lettera della nuova legge, gli *articuli fidei.* La grazia è una partecipazione alla natura divina, e perciò essa non si differenzia formalmente secondo la storia: essa è data in Cristo nella sua pienezza ed è partecipata come grazia di Cristo nelle due direzioni temporali, verso il passato e verso il futuro, che da Cristo si dipartono.

Cristo è, in questo senso, la pienezza dei tempi, il loro vertice e il loro significato, il momento decisivo e onticamente conclusivo della storia umana. La storia è vista qui come *in plano,* non come un processo, ma come una partecipazione. In questo senso, si può dire che la concezione del progresso non è quella di processo lineare, ma di due convergenze,

(10) S. Th. II. II. q. 1. a. 7.

che si intersecano in un punto in cui è ad un tempo la pienezza dei tempi e la fine del tempo: Gesù Cristo (11).

Il modello lineare « ascensionale » può valere se si considera non la struttura ontica della relazione Cristo-storia nella sua formalità, ma la figura dei fatti e degli eventi che la traducono: il processo di traduzione storica, di immanentizzazione della salvezza trascendente. La forma di tale immanentizzazione non può essere data che come una gnosi della Parola, come un approfondimento intellettuale del dato divino appropriato nelle parole rivelatrici, scritte e tramandate.

La prassi non può essere considerata che funzione della gnosi, se l'evento salvifico è esposto originariamente come rivelazione. Se, dunque, vi è progresso della « storia della salvezza » essa non può stare né nella dimensione ontica invariabile né nella prassi storica che è di per sé subordinata alla prensione del Mistero in quanto rivelato.

Il progresso può dunque avvenire come un'appropriazione intellettuale del rivelato, da cui dipartono gesti ed opere il cui valore ha significato di simbolo, di realtà umane « gettate insieme » (simbolo da *sùn-ballo*, lancio insieme, getto a caso) alle realtà divine, per quanto da esse dissimili. Le formule in cui le parole e i gesti sono originariamente associati dal Rivelatore si rivelano cariche di un contenuto virtuale, di una capacità di implicanza e di connessione che consentono l'edificio della scienza della rivelazione, la teologia. Sta in questa fecondità originante del Rivelato originario la dimensione di processo che è implicita nell'atto salvifico e dà alla storia umana la sua consistenza, rendendola portatrice di un significato. L'atto di fede, nella sua struttura ontica, abbandona lo spazio della gnosi e lo trascende, raggiungendo, secondo la dottrina tommasiana splendidamente sottolineata dal Garrigou-Lagrange, Dio principio di salvezza, Dio divinizzante. In quanto termina in Dio, l'atto di fede è metastorico. Ma i *credibilia,* le parole che l'uomo ha espresso a partire dalla parola rivelata, nella dinamica dell'*intellectus fidei,* nell'unità della *communio* ecclesiale, sono storiche, come le stesse parole originarie della Rivelazione che costituiscono il *depositum fidei* apostolico (12).

E' dunque lecito parlare, sotto questo rispetto, di un progresso nella conoscenza del *depositum fidei,* di un dilatarsi secondo regole e forme intellettuali del *depositum* in parole nuove, in gesti nuovi, in figure nuove. La Chiesa cresce nei suoi enunciati dogmatici, nei suoi ordinamenti, nelle sue forme di vita sociale.

Vi è, dunque, un doppio modo di considerare la relazione tra salvezza e storia. Uno è formale, ed ha per centro il Cristo, pienezza e fine dei tempi, colui verso cui tutti i tempi appaiono come convergenti, come l'unico centro di adempimento e di consumazione. La successione dei tempi e degli eventi non ha qui, in ultima analisi, rilevanza. Un evento li include e li trascende tutti al medesimo titolo (13). L'altro è materiale, e considera gli eventi nella loro dimensione cronica e nella loro partico-

(11) Cfr. Claudio Leonardi, *Storia di Cristo, storia del mondo,* in « Renovatio », aprile-giugno 1972, pp. 187-216.

(12) S. Th. II, II, q. 1, a. 1.

(13) S. Th. II, II, q. 1, a. 7 ad 4. Tommaso vede la vicinanza storica al Cristo, sia dal lato dell'Antico Testamento (il Battista) che dal lato del Nuovo (gli apostoli) come la condizione della suprema conoscenza del mistero della salvezza. Sotto questo

larità di significato, affermando però la omogeneità della dottrina e del messaggio riconoscendo l'accrescersi della prensione umana di questi man mano che i tempi scorrono.

I due metodi hanno, in sede teologica, un valore diverso e complementare. Per il primo, incarnazione e parusia appaiono come una sola realtà: si manifesta l'unità dell'*alpha* e dell'*omega* e in questa identità tutto è contenuto. Nell'altro modo, le azioni divine appaiono come una pluralità che si racchiude nell'ultimo gesto (la parusia) che appare come significato e causa ultima.

La riforma che Tommaso ha fatto dello schema gioachimita è evidente. Egli supera il modello trinitario dalla teologia della storia, vede il Cristo e lo Spirito come una diade inscindibile nella salvezza, una dualità iper-dialettica, una complementarità che è relazione assoluta, senza contraddizione formale e nemmeno partizione materiale. Non c'è uno spazio o un tempo del Cristo che non siano uno spazio e un tempo dello Spirito, e correlativamente.

Sul piano della formalità della teologia della storia, un modello trinitario non è possibile, e non può darsi altro modello che un modello cristologico. La figura totale della Chiesa è data dalla conclusione della Apocalisse, in cui lo Spirito e la Sposa invocano il Cristo. Eppure il modello gioachimita, in ciò in cui aveva fondamento, è conservato da Tommaso, nel qual svanisce la teologia della storia fondata sul *senescens saeculum* e ritorna l'idea originaria del Nazianzeno di un processo di crescita della *explicatio fidei* e, quindi, di una crescita dell'appropriazione storica dell'oggetto rivelato: è, cioè, conservata sul piano della materialità della storia la successione degli eventi nel tempo.

Riassumere il senso della storia nella gnosi della rivelazione, espressa nell'edificio degli *articuli fidei,* delle parole e delle figure che articolano la Chiesa nella sua condizione temporale, comporta indubbiamente una «riduzione» della storia. Tuttavia è aperta la domanda se è possibile comprendere la storia al di fuori di una riduzione ricalcata più o meno su tale processo di gnosi del rivelato.

La storia hegeliana, storia della lotta mortale, della dialettica del padrone e dello schiavo, del lavoro servile e dello stato civico si riassume in un vertice conoscitivo così come la storia marxiana termina nel proletariato, struttura oggettiva al tempo stesso che figura della coscienza. E' un atto di gnosi ciò che introduce alla pienezza, sia questa pienezza la autocoscienza dello Spirito sia essa la confessione suprema che chiama la parusia del Signore: *veni, Domine Jesu.*

Le posizioni che, sulla scorta del cristianesimo, assumono l'esistenza di un risultato positivo e intelligibile della storia e l'interpretano come autocoscienza hanno sempre un limite: non possono esprimere pienamente le cadute della coscienza della storia, le voragini che sembrano far sparire il mondo nel «sottosuolo» dostoewskyano, annullare la figura del mondo. Una linea retta poteva congiungere la Roma del quarto secolo

---

aspetto, lo schema della crescita della conoscenza nel tempo (schema materiale) appare come subordinato al Cristo, evento totale e unico, inclusivo del tempo e trascendente rispetto ad esso. L'associazione storica diviene perciò pienezza di conoscenza, oltre la successione dei tempi.

alla Firenze del secolo decimoquarto senza che la civiltà delle città dovesse essere pressoché cancellata dalla storia. Se ciò che il cristiano ha a disposizione fosse solo una teologia della storia come gnosi del rivelato, in cui le figure positive si succedono alle figure positive, allora le voragini della storia non sarebbero comprensibili, così come se non esistesse un aumento della gnosi della rivelazione esse non avrebbero senso.

La coscienza umana si appropria il rivelato con timore e tremore, con desiderio e fuga, con guadagno e perdita. La crescita dello spirito alla conoscenza è una dialettica, anche se il termine dell'autocoscienza, la conoscenza, non è dialettica.

E' perché formalmente la storia è altro che la successione dei tempi e la crescita dell'autocoscienza umana, ed è invece l'inclusione dell'uomo nella iper-dialettica trinitaria, che essa può manifestarsi, sotto il profilo secolare, come una dialettica fra luce e tenebre. La mistica (l'inclusione dell'uomo nella iper-dialettica trinitaria) è perciò l'ultima parola che il cristiano può dire sulla storia.

La mistica è la dimensione del cristiano in cui la dialettica ha avuto il suo posto riconosciuto, in cui « tutto » e « nulla » si sono contrapposti per raggiungere la sintesi dell'unitotalità. Il processo della divinizzazione costeggia sia la pienezza che la nullità della creatura, trova il divino nel segno contrastante della *puritas* e della *plenitudo essendi,* nel pieno e nel vuoto assoluto. La mistica ha fornito come suo linguaggio la fusione dei contrari nella giustapposizione del soggetto e dell'attributo: « sobria ebrietas », « tenebra translucida... ». Cammino oscuro « donde me esperaba, / Quien yo muy bién sabía, / en parte donde nadie parecía ». Giovanni della Croce ha usato la dialettica con una destrezza castigliana, oltre le pesantezze dei suoi grandi maestri, i mistici renani. Ma la dialettica non lascia traccia nella dottrina, svanisce nel risultato. Non è una sostanza, è un metodo, un processo, un cammino: ciò a cui si giunge contiene il metodo, il processo, il cammino ma, appunto « come tolto ... ».

Le tragedie storiche lasciano solo un punto di luce così come le tragedie cosmiche lasciano dietro di sé solo uno spazio oscuro. Il cosmo può conoscere la morte totale, la storia no, perché è vento dello spirito. E' possibile perciò ricuperare, fuori della sua traduzione biologica, la concezione agostiniana del tempo (e della storia) come *actus animae* e qualcosa anche della sua interpretazione dell'umanità come *unus homo.* Le ore oscure non lasciano altra traccia che un segno chiaro: una serie di sconfitte lascia per retaggio un risultato, un frutto permanente dell'autocoscienza umana, un momento di civiltà: e, come vertice ecclesiale, una nuova gnosi della fede, una crescita dell'*intellectus fidei.*

Tutta la storia è la storia del compimento e della consumazione del mondo nell'evento originario, mediante e conclusivo, il Cristo: *in quo omnia, per quem omnia, ad quo omnia,* principio, pienezza e conclusione. La storia della Chiesa ci dà l'interpenetrazione tra storia umana ed evento salvifico; la mistica ci rivela il ruolo positivo-negativo della relazione tra soggetto ed evento, la teologia della storia ci indica la diade trinitaria, il Figlio e lo Spirito, la cui missione una e correlata conduce nell'uomo tutto il creato al Padre, a cui appartiene il futuro che è oltre il tempo.

GIANNI BAGET-BOZZO

LA METAFISICA DELL'ESSERE

« Anche se molto della visione cosmologica dell'antichità dev'essere « demitizzato » e la moderna scienza della natura offre nuovi schemi e progetti per una filosofia del mondo materiale, l'interrogativo greco circa l'essenza dell'essere è oggi di attualità come al tempo di Eraclito e Parmenide, di Platone e Aristotele. Esso non è un problema che si possa risolvere per andare oltre; esso pone lo spirito di fronte al mistero della realtà come in una sfida. Finché lo spirito esiste, lo metterà davanti all'alternativa problematica: Dio e mondo, assoluto e relativo, eterno e transitorio. Soltanto di fronte al mistero lo spirito farà le sue distinzioni e le sue ricongiunzioni, soltanto di fronte al mistero può essere posta la domanda della Sfinge: chi egli è. La configurazione concreta del platonismo, quella dell'aristotelismo, della Stoa sono condizionate dal tempo, ma l'interrogativo che si pongono e che con esse rimane posto per tutte le generazioni future non può perdere la sua urgenza » (1).

Questa vigorosa dichiarazione di Hans Urs von Balthasar, uno dei più profondi e colti pensatori del nostro tempo, conferisce credito ad una ricerca come la nostra la quale si propone di esaminare in che modo sia posto e risolto il problema dell'essere da parte di san Tommaso d'Aquino.

Heidegger ha mosso a tutti i filosofi che sono venuti dopo Parmenide l'accusa d'avere prestato attenzione a questa o a quell'altra modalità dell'essere ma di avere trascurato e obliato l'essere stesso (2). Ma a Heidegger è stato replicato che questo rimprovero può essere rivolto a molti pensatori dell'antichità, del medioevo e dell'epoca moderna, ma non a san Tommaso, perché tutta la sua metafisica è una ininterrotta riflessione sull'essere, in cui egli riconosce la perfezione suprema e l'ultimo fondamento d'ogni cosa. San Tommaso non solo non ha obliato l'essere, ma ha fatto dell'essere la base, il centro e il coronamento di tutta la sua visione filosofica (3).

Come esige il programma della presente ricerca, noi ci limiteremo a prendere in considerazione il pensiero che l'Aquinate sviluppa nel *Commento alle Sentenze*. Ma questa limitazione non ci impedirà di cogliere i tratti essenziali della sua metafisica dell'essere perché, come è noto, in san Tommaso c'è una sostanziale uniformità di pensiero dalle prime opere fino alle ultime. Ciò significa ch'egli aveva già maturato nella sua mente la metafisica dell'essere ancor prima di attendere al commento dell'opera di Pier Lombardo, oppure ch'egli l'ha elaborata proprio compiendo questo

---

(1) H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi,* Morcelliana, Brescia 1970, p. 325.
(2) M. Heidegger, *Sein und Zeit,* Niemeyer Verlag, Tübingen 1957, p. 2 e ss.
(3) Cfr. C. Fabro, *Tomismo e pensiero moderno,* Roma 1969; E. Gilson, *The Christian Philosophy of Thomas Aquinas,* New York 1956; B. Mondin, *La filosofia dell'essere di Tommaso d'Aquino,* Roma 1964; L. De Raeymaeker, « L'idée inspiratrice de la métaphysique thomiste », Aquinas 1960, pp. 61-82.

lavoro. Pertanto, studiare la metafisica tomistica dell'essere nel *Commento alle Sentenze* non solo non comporta nessuno svantaggio, ma ci mette piuttosto nella condizione ideale per cogliere la bellezza e originalità della sua visione filosofica nel momento stesso della sua scoperta e della sua prima formulazione.

Il nostro studio si articolerà in due momenti. In un primo momento ci occuperemo del linguaggio usato da san Tommaso per trattare dell'essere: è la parte semantica. In un secondo momento esamineremo la sua dottrina sull'essere: è la parte propriamente metafisica.

Ai tempi di san Tommaso esisteva un complesso linguistico notevole per trattare degli enti, dell'essenza, dell'esistenza e dell'essere. Alla molteplicità dei termini si accompagnava inoltre una grande varietà di dottrine, che si erano venute accumulando lungo i secoli, e comprendevano tra le altre quelle di Platone, Aristotele, Agostino, Boezio, Avicenna, Averroè, Alano di Lilla, Girberto Porretano e Guglielmo d'Auvergne.

San Tommaso, come s'è detto, ha elaborato una visione metafisica incentrata su una nuova concezione dell'essere e su una singolare interpretazione dei rapporti tra essenza ed esistenza. Però, per dare espressione a tali dottrine, egli non si è creato un linguaggio nuovo, ma s'è servito di quello già in uso, talora conservandone il significato originale, talora assegnandogli un significato nuovo. Questo uso di otri vecchi per raccogliere del vino nuovo è motivo di disagio e di confusione per lo studioso di Tommaso e lo espone al rischio di non cogliere l'originalità del suo pensiero. Appunto per evitare di incorrere in tale rischio, effettueremo anzitutto un rapido esame del lessico metafisico dei predecessori dell'Aquinate e di quello da lui usato nel *Commento alle Sentenze.*

Come s'è detto, dell'essere e dell'ente, e anche dell'essenza e della esistenza avevano già parlato Platone e Aristotele. Ed è fuor di dubbio che il loro pensiero esercitò un influsso decisivo sui Padri, sui filosofi arabi e sugli scolastici ma è un influsso che rimane nell'ambito del pensiero e non coinvolge generalmente anche il linguaggio a causa delle numerose smagliature che occorsero nel momento in cui il pensiero dei classici greci fu tradotto dal greco in latino e in arabo.

Per questo motivo, volendo rintracciare i precedenti del linguaggio tomistico dell'essere e tenendo conto del fatto che san Tommaso conosceva soltanto la lingua latina, ci limiteremo a prendere in considerazione gli autori che gli erano accessibili in tale lingua. A questo gruppo appartiene anche Aristotele, ma dato che l'Aquinate conosceva le opere dello Stagirita nelle versioni del XII secolo, del lessico metafisico aristotelico faremo parola per ultimo.

Agostino, tra i Padri latini, è colui che esercitò l'influsso più profondo sul pensiero filosofico e teologico del Medioevo. Perciò se si vuole ricostruire la storia di qualsiasi importante problema durante l'età di mezzo occorre partire da lui. Ed è così anche per la storia del linguaggio metafisico.

In sant'Agostino alcuni termini chiave del lessico metafisico, come *essentia* e *esse,* svolgono un ruolo fondamentale. Di essi egli si vale per designare ciò che distingue Dio dalle creature e per qualificare ciò che è più proprio della natura divina. Per Agostino *essentia* non significa un principio astratto e formale, l'essenza universale di una determinata classe

di individui, bensì ciò che è realmente, e per essere effettivamente tale dev'essere dotato di realtà incorruttibile, eterna, immutabile, necessaria. La stessa nozione di realtà assoluta, immutabile, necessaria è intesa da Agostino col termine *esse:* « esse est nomen incommutabilitatis » (4). In forza della loro pregnanza semantica, questi sono i due termini che ci consentono di parlare più propriamente della realtà trascendente: « Deum nihil aliud dicam esse nisi idipsum esse » (5); « sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit » (6).

L'*esse* o *essentia* dice tutto di Dio e perciò qualsiasi altro attributo che noi diamo a Dio non può aggiungere nulla all'*esse* o *essentia* ma si identifica necessariamente con esso: « Humano quippe animo non hoc est esse quod est fortem esse, aut prudentem, aut justum aut temperantem: potest enim esse animus, et nullam istarum habere virtutem. Deo autem hoc est esse quod est fortem esse aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia eius significet » (7).

Tale identità dell'*esse* o *essentia* con qualsiasi altra perfezione, come si osserva nel testo riferito appena sopra, si riscontra soltanto in Dio. Le creature si distinguono da Lui appunto perché le varie proprietà che esse posseggono non coincidono col loro *esse.* In questa osservazione, come ben rileva Etienne Gilson, è già implicita la distinzione tra essenza ed esistenza almeno così come sarà intesa da Boezio e da altri autori (8); però sant'Agostino non ha mai studiato espressamente il problema dei rapporti tra essenza ed esistenza, ed è significativo il fatto che nel lessico agostiniano il termine *existentia* abbia un ruolo trascurabile.

Un portante contributo al lessico metafisico ha dato Severino Boezio nel suo trattatello teologico *De Trinitate* con l'introduzione della distinzione tra *esse* e *id quod est.* Boezio afferma che le creature sono distinte da Dio perché, mentre in Dio *esse* e *id quod est* sono la stessa cosa, nelle creature sono due elementi distinti.

Ma che cosa intende Boezio per *esse* e *id quod est?*

Per *esse* egli intende la sostanza seconda, l'essenza universale; per *id quod est* intende la sostanza prima. La sostanza prima è l'individuo con tutte le sue caratteristiche specifiche, essenziali, e tutte le sue note particolari, accidentali. Boezio considera l'esistenza non come un elemento costitutivo dell'*esse,* ma come un elemento aggiunto all'*esse* nell'*id quod est,* cioè come un accidente. La distinzione tra *esse* e *id quod est,* pertanto, non viene intesa da Boezio come distinzione tra essenza ed esistenza. Tuttavia a lui va ascritto il merito, in questo come in altri casi, di avere coniata una terminologia appropriata per la discussione del problema dei rapporti tra essenza ed esistenza. Ciò avverrà quando più tardi all'espressione *id quod est* si darà il significato di essenza e al termine *esse* il significato di esistenza.

---

(4) Agostino, *Sermo VII,* n. 7; Migne t. 38, c. 66
(5) Agostino, *De moribus ecclesiae* XIV, 24, Migne t. 32, c. 1321.
(6) Agostino, *De Trinitate* V, 2, 3; Migne t. 42, c. 912.
(7) Agostino, *De Trinitate* VI, 4, 6; Migne t. 42, c. 927; cfr. *De Trinitate* XV, 2, 3.
(8) E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin,* Parigi 1949, p. 287, nota 1.

Una svolta decisiva verso l'impostazione del problema dell'essere nei termini che saranno anche quelli usati da san Tommaso fu compiuta da Avicenna. Questo grande filosofo arabo fu il primo a porre e a formulare esplicitamente la distinzione reale tra essenza ed esistenza (9). A tale distinzione egli ascrive la massima importanza perché è quella che gli consente di fissare la linea di demarcazione tra l'essere necessario per se (Dio) e i possibili (le creature): in Dio essenza ed esistenza sono la stessa cosa; nelle creature sono due elementi nettamente, realmente distinti. I termini di cui egli si vale per formulare tale distinzione sono *esse* per esistenza e *essentia* oppure *quidditas* per essenza (10).

Però, come è noto, Avicenna presenta un'interpretazione di tale distinzione che san Tommaso non sarà disposto a sottoscrivere, in quanto pone l'essenza nella categoria della sostanza e l'*esse* in quella degli accidenti; perciò per lui la distinzione tra *esse* e *essentia* non è altro che un caso particolare della distinzione tra sostanza e accidenti.

Due sono le ragioni principali che hanno indotto Avicenna a questa singolare interpretazione dei rapporti tra *essentia* e *esse*. Anzitutto il suo modo di concepire la *essentia* come *necesse esse per causam,* come un *possibile esse* e perciò non come una pura nullità, bensì come una realtà incipiente. In secondo luogo, il fatto ch'egli consideri il problema più sotto il profilo logico che ontologico. Ora, vedendo il problema sotto tale profilo, è naturale concludere che nelle creature l'esistenza non fa parte dell'essenza in quanto non rientra nella definizione di nessuna di loro.

Fino alla diffusione delle traduzioni latine delle opere di Avicenna in Occidente, sia il lessico che le dottrine relative alla filosofia dell'essere

---

(9) Quasi tutti gli studiosi sono concordi a considerare Avicenna come il primo assertore della distinzione reale. Per tutti valga la testimonianza assai autorevole di Roland-Gosselin. Questi conclude un suo studio su questo argomento nella maniera seguente: « Très certainement Avicenne distingue l'existence de l'essence, et jusqu'à dire que l'*esse* est accidentel à l'essence. L'essence est quelque chose; l'*esse,* en un sens, quelque chose d'autre qui advient à l'essence possible, même immatérielle, par l'action de la Cause première. En cette dernière, au contraire, il n'y a aucune distinction; et même, en rigueur d'expression, l'Etre nécessaire n'a pas d'essence » (M. D. Roland-Gosselin, *Le « De ente et essentia » de s. Thomas d'Aquin,* Paris 1948, p. 156). Perciò appare alquanto strana la tesi di Carlo Giacon, secondo cui tra essenza ed esistenza Avicenna non pone una distinzione reale ma soltanto logica. Tanto più che questa tesi pare incompatibile con un'altra affermazione dello stesso autore, la quale dice che la distinzione tra essenza ed esistenza « rimane caposaldo della metafisica avicenniana perché è il fondamento della distinzione tra Dio e le creature » (C. Giacon, *I primi concetti metafisici,* Bologna 1968, p. 224). Infatti, come si può fondare la distinzione tra Dio e le creature su una pura distinzione logica?

(10) « *Esse* est conditio in stabilienda quidditate de necesse esse... In colore autem esse est consequens quod sequitur quidditatem quae est color; igitur quidditas quae per seipsam est color invenitur signata in effectu inventa per esse. Si autem esset proprietas non causa quantum ad stabiliendum quidditatem necessitatis essendi, sed inquantum acquiritur sibi esse, et esse esset aliquid praeter illam quidditatem veluti id quod est praeter quidditatem coloris ... Sed certitudo esse illius quod esse necesse esse non eget aliquo secundo esse quod sequatur, sicut certitudo coloris eget esse quod sit ei causa essendi ... » (Avicenna, *Opera,* Venetiis 1508; *Metaphysica* VIII, 4, 99b). « Quidquid est, excepto ente quod est sibi ipsi ens, est acquirens esse ab alio a se, per quod est sibi esse non per se » (*ivi, Meta,* VIII, 3, 98b). « Omne habens quidditatem causatum est, et cetera alia, excepto necesse esse, habent quidditates quae sunt per se possibiles esse, quibus accedit esse nisi extrinsecus, primus igitur non habet quidditatem » (*ivi, Meta* VIII, 4, 99b).

correnti tra gli scolastici continuano ad essere quelli di Agostino e Boezio (11). Solo la conoscenza di Avicenna determinò nuove forme linguistiche e soprattutto un diverso modo di intendere la natura dell'ente e dei suoi elementi costitutivi.

L'importanza dell'influsso del filosofo arabo è particolarmente evidente in Guglielmo d'Auvergne: egli fa sua la distinzione avicenniana tra *esse* e *essentia* e se ne serve come criterio per separare Dio dalle creature: Dio è colui in cui *esse* e *essentia* si identificano; le creature sono quelle cose nelle quali *esse* e *essentia* sono realmente distinti: « In nullius autem ratione (= nella definizione di nessuna cosa) accipitur esse, quidquid immaginati fuerimus sive hominem sive asinum sive aliud, ut in ratione eius esse intelligamus; eo solo excepto de quo essentialiter dicitur (cioè di Dio). Eius namque essentia nisi per ipsum esse intelligi potest, cum ipsa et eius esse omnimodo sint una res » (12). Questo passo potrebbe esser inteso come probativo di una distinzione puramente logica, concettuale, tra essenza ed esistenza, in quanto afferma che l'*esse* non è incluso nella definizione della *essentia* delle cose create. Senonché tale interpretazione restrittiva urterebbe contro quanto viene detto esplicitamente dal D'Auvergne in molti altri passi, come nei seguenti: « unum per omnem modum ipsum (Dio) est, et suum esse non est separabile ab ipso actu vel intellectu. Ab omni vero possibili et ab omni alio quod est necesse esse per aliud, est separabile suum esse aut actu aut intellectu sive ratione: in omni igitur alio est aliud ipsum ens aliud eius *esse* seu *entitas* » (13); nell'*ens potentiale* ossia nelle creature « ipsum et eius esse, quod non est ei per essentiam, *duo sunt revera* et alterum *accidit* alteri nec cadit in rationem nec quidditatem ipsius » (14). Nel primo si parla di una distinzione oltre che nella mente *(in intellectu)*, anche di fatto *(actu)*; nel secondo si chiarisce che si tratta di due elementi realmente distinti *(duo sunt revera)*, che si trovano in un rapporto analogo a quello che intercorre tra la sostanza e l'accidente (alterum *accidit* alteri).

---

(11) Ecco, per esempio, cosa scrive la Vanni Rovighi di Gilberto Porretano: « Per Gilberto *essentia* equivale a quello che noi chiameremmo essere. Ma l'essentia non è per Gilberto un essere qualunque: egli non parla infatti, per quanto mi consta, di *essentia* delle creature: *essentia* è l'essere sussistente, ossia Dio. *Esse*, invece, è in senso ampio *ciò per cui una cosa è quello che è*. Quindi una prima distinzione che Gilberto trovava già in Boezio, fra *esse* e *id quod est*. L'*id quod est* (Gilberto lo chiama *subsistens*) è l'individuo esistente » (S. Vanni Rovighi, « La prima scolastica » in *Grande antologia filosofica* (Milano: Marzorati 1954), vol. IV, p. 720.

(12) Guilielmi Alverni, *Opera omnia*, Parisiis 1674, T. II, Suppl., p. 2 (*De Trinitate*, cap. 1). Amato Masnovo, che meglio d'ogni altro, ha studiato la dottrina dell'Auvergne, relativa ai rapporti tra *esse* e *essentia* in Dio e nelle creature, dichiara che sin dall'inizio della sua attività letteraria egli ha insegnato una identità reale tra essenza e essere in *divinis* e una distinzione parimenti reale *in creatis:* « Fin dal primo capitolo del *De Trinitate* ci è detto che Dio, cioè l' "Ens cuius essentia est ei esse", bisogna porlo così "ut ipsum et eius esse, quod assignamus cum dicimus" "est", sint *res una* per omnem modum ». La creatura invece, ossia l'ente per partecipazione, « nullo modo est idem cum essentia ipsius substantiae entis »; cioè essa non avvera a motivo della sua essenza la ragione di ente, e però, se ha da essere ente, deve dare luogo a composizione tra essenza e essere come tra "participans et participatum", e finire in un "quasi coniunctum ex illis duobus" » (A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a san Tommaso d'Aquino*, Milano 1945, vol. I, p. 108.

(13) *Ivi*, T. I, p. 852, c. 1.

(14) *Ivi*, T. II, Suppl., p. 8, c. 2.

Come Avicenna anche il D'Auvergne concepisce la distinzione tra *esse* e *essentia* alla stregua della distinzione tra sostanza e accidente e i motivi per cui l'intende così sono quegli stessi che abbiamo rilevato in Avicenna. Decisiva è l'osservazione che l'*esse* non rientra nella definizione della *essentia* delle creature.

In qualche caso il D'Auvergne per formulare la distinzione tra l'essenza e l'esistenza si vale delle espressioni *quo est* e *id quod est;* così, per esempio, nel seguente: « Et omne aliud ens (fuori di Dio) est quodammodo compositum ex eo *quod est* et ex eo *quo est* sive esse suo sive entitate sua ». Quel « quodammodo compositum » può lasciar perplessi, e le espressioni « quod est » e « quo est », in astratto, potrebbero prestarsi a significare una semplice differenza di ragione. Sennonché il D'Auvergne soggiunge subito, onde chiarire di che specie di distinzione si tratti, che essa è analoga a quella tra la sostanza concreta, individuale e una sua qualità: « quemadmodum album est album ex subiecto et albedine » (15). « Qui, osserva giustamente il Masnovo, siamo messi dinanzi ad una esemplificazione di composizione veramente reale di due elementi reali: onde vien fatto di dover pensare che le creature con il loro "quo est" e "quod est" offrono proprio una distinzione reale » (16).

Da quanto siamo venuti dicendo risulta che in sede dottrinale il D'Auvergne è debitore soprattutto ad Avicenna, di cui riprende sia la distinzione reale tra *esse* e *essentia* sia l'interpretazione di tale distinzione in termini di sostanza e accidente. Invece, in sede lessicale egli è tributario sia di Avicenna come di Agostino e di Boezio: da Avicenna mutua i termini *esse, essentia, quidditas, necesse esse, possibile esse;* da Agostino e da Boezio eredita le espressioni *esse, entitas, quo est, id quod est.*

Gli scolastici del secolo XIII avevano a loro disposizione non solo le traduzioni di Avicenna (oltre naturalmente i testi originali di Agostino, di Boezio e di moltissimi altri autori dell'antichità e del medioevo) ma anche le traduzioni di Aristotele. Ed è quindi naturale che anche il linguaggio metafisico dello Stagirita venisse ad aggiungersi al loro lessico, già ricco e complesso, relativo all'ente e ai suoi elementi costitutivi. In Aristotele essi potevano trovare un'interessante classificazione dei principali significati del termine « *ens* » e del termine « *esse* » (i quali, di solito, sono considerati sinonimi). In un celebre passo della *Metafisica* Aristotele elenca quattro significati fondamentali: l'essere sostanziale, l'essere accidente, l'essere logico e l'essere reale. « Ens dicitur hoc quidem secundum accidens, illud secundum se... Amplius autem et esse significat quia verum; non esse quia non verum sed falsum ... Amplius esse significat et ens, hoc quidem potestate dicibili, illud vero actu » (17).

In Aristotele gli scolastici potevano trovare pure lo spunto per la distinzione tra essenza ed esistenza. Per esempio negli *Analitici posteriori* potevano leggere: « Id autem *quod quid est* homo, et *esse* hominem, aliud est » (18), e appena prima: « Necesse est enim scientem quod quid est

(15) *Ivi*, T. I, p. 852, c. 1.
(16) Masnovo, *op. cit.*, p. 115.
(17) Aristotele, *Methaphysica*, V, c. 7.
(18) Aristotele, *Analytica posteriora*, II, c. 7.

homo aut aliud quodcumque, scire quia est. Quod enim non est, nullus scit quid est » (19).

Dal punto di vista lessicale tipicamente aristotelica è l'espressione « quod quid est », che è la traduzione del greco *tò tì èn eìnai,* espressione usata per designare l'essenza.

Quando san Tommaso comincia la sua meditazione sull'essere, e ciò accadde senza dubbio ancor prima di iniziare la attività accademica a Parigi, si trova davanti a tutte le dottrine e espressioni linguistiche, che siamo venuti esponendo sin qui, e le conosce tutte con precisione. Però, quanto alle dottrine, nessuna gli sembra soddisfacente e si sforza di trovarne una di migliore; mentre invece, riguardo al linguaggio, egli si vale con grande libertà delle numerose espressioni in uso, anche se presso i vari autori avevano significati diversi e in qualche caso addirittura opposti.

Il nostro intento nel presente capitolo è di ricostruire le linee principali della metafisica tomistica dell'essere così come possiamo ricavarla dalle trattazioni frammentarie ed occasionali del *Commento alle Sentenze.* Lo faremo studiando anzitutto il lessico metafisico adoperato da san Tommaso in tale scritto.

I termini principali che incontriamo nel *Commento alle Sentenze* allorché san Tommaso tratta dell'ente e dei suoi elementi costitutivi e dell'essere quale sorgente ultima d'ogni ente, suo principio costitutivo principale e ragione suprema ed esclusiva d'ogni sua realtà, sono i seguenti: *ens, esse, essentia, entitas, actus essendi, existens, quo est, quod est, substantia, subsistentia, actus, potentia, forma.* Quale significato assegna san Tommaso a tali termini?

Per alcuni non è difficile determinarlo perché hanno conservato il senso preciso che avevano nella metafisica aristotelica. Tale è il caso dei termini *actus, potentia, forma* e *substantia.* Invece per gli altri termini che attraverso i secoli si sono caricati dei molteplici significati che hanno loro assegnato i vari Agostino, Boezio, Avicenna, Guglielmo d'Auvergne ecc. la faccenda è complessa e problematica. Abbiamo termini come *id quod est* e *essentia* e *quo est* e *esse* che sono usati legittimamente come sinonimi. Ma sono adoperati pure come sinonimi, termini che l'esattezza e la precisione esigerebbero di tenere nettamente distinti, come *ens, essentia* e *esse.* Dobbiamo pertanto cercare di scoprire i significati che san Tommaso ascrive a questi termini, in particolare agli ultimi tre.

Ens ha vari significati come risulta dalle molteplici divisioni di cui

---

(19) *Ivi.* Nonostante Aristotele abbia avuto presente la distinzione tra l'essenza e l'esistenza, egli non ne ha mai fatto argomento di indagine metafisica. D'altronde era un problema che esulava dalla cerchia dei suoi interessi i quali erano orientati esclusivamente all'aspetto formale. « In a philosophy which is conditioned by this fundamental doctrine of Being (=Form), the absence of any treatment of existence is inevitable... The contingent and the infinite have no place in the contemplation. What is not form or reducible to form, has no interest for the Primary Philosophy. Accordingly, in the treatment of the principle of noncontraddiction, in the study of efficient causality, in the relation of sensible to separate Entity, no mention is made of any existential problems. The highest instance of Being is Form and it is that form that is studied by the Primary Philosophy in all the other instances. An act like that of existence which is irreducible to form has no place in the Primary Philosophy or in any science » (J. Owens, *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics,* Toronto 1957).

è suscettibile e che lo stesso san Tommaso ci presenta. Ma c'è un significato fondamentale, di base, che precede tutti gli altri ed è quello di esprimere l'atto di essere: « Ens non dicit aliquod genus ... Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi » (20). *Ens* dice l'essere nella condizione di atto; dice possesso dell'atto di essere.

Reciprocamente l'*esse* è definito come « actus existentis inquantum est ens » (21); « est actus entis ... sicut lucere est actus lucentis » (22); oppure semplicemente « est actus entis » (23). In rapporto all'ente l'essere è definito necessariamente come il suo atto, ma se visto in se stesso allora l'*esse* appare come la massima di tutte le perfezioni, più perfetta anche del vivere e del conoscere: « Esse est nobilius omnibus aliis quae consequuntur esse: unde esse simpliciter est nobilius quam intelligere, si posset intelligi intelligere sine esse. Unde illud quod excedit in esse, simpliciter nobilius est omni eo quod excedit in aliquo de consequentibus esse » (24).

Infine l'*essentia,* nel suo senso più proprio e genuino, esprime ciò che caratterizza una cosa sotto l'aspetto formale: « essentia significat quidditatem, ut est forma totius » (25).

Normalmente l'Aquinate usa *esse, ens* e *essentia* nel senso che abbiamo or ora illustrato. Però sono abbastanza frequenti i casi in cui valorizzando usi semantici ereditati dal passato, egli non rispetta la linea di demarcazione che li distingue e li adoperi e anche di fatto li consideri come termini sinonimi. Ciò accade più spesso con i termini *esse* e *ens;* ma succede anche per i termini *esse* e *essentia.*

Ecco qualche esempio dove è chiara la sinonimia di *ens* e *esse.* « *Esse* dicitur dupliciter: uno modo secundum quod *ens* significat essentiam rerum prout dividitur per decem genera; alio modo secundum quod *esse* significat compositionem quam anima facit » (26). La stessa divisione viene proposta altrove, ma non come divisione dell'*esse* bensì dell'*ens:* « *Ens* dicitur dupliciter. Uno modo quod significat essentiam rei extra anima existentis ... Alio modo secundum quod significat veritatem propositionis; et sic deformitas dicitur *esse,* non propter hoc quod in re *esse* habeat, sed quia intellectus componit privationem cum subiecto, sicut formam quamdam. Unde sicut ex compositione formae ad subiectum vel ad materiam, relinquitur quoddam *esse* substantiale vel accidentale; ita etiam intellectus compositionem privationis cum subiecto per quoddam *esse* significat. Sed hoc *esse* non est nisi *esse* rationis, cum in re potius sit non *esse* » (27).

In entrambi questi testi, come si vede, san Tommaso adopera indifferentemente i termini « esse » e « ens ». Nel primo, che vuole essere una divisione dell'*esse,* introduce il termine « ens » per designare la prima parte della divisione. Nel secondo, che vuole essere una divisione dell'*ens,* fa

(20) *In I Sent.* d. 8, q. 4, a. 2 ad 2m.
(21) *In I Sent.* d. 19, q. 2, a. 2.
(22) *In III Sent.* d. 6, q. 2, a. 2.
(23) *In III Sent.* d. 8, Q. 1, a. 5.
(24) *In I Sent.* d. 17, q. 1, a. 2 ad 3m.
(25) *In I Sent.* d. 23, q. 1, a. 1.
(26) *In I Sent.* d. 19, q. 5, a. 1 ad 1m.
(27) *In II Sent.* d. 37, q. 1, a. 2 ad 3m.

il contrario: nella seconda parte della divisione seguita ad adoperare il termine « esse ».

Un chiaro esempio di sinonimia tra *essentia* e *esse* lo incontriamo in *In I Sent.* d. 19, q. 5, a. 1, dove, san Tommaso dopo avere affermato che « veritas fundatur in *esse* magis quam in quidditate » e che « ipsum *esse* rei est causa veritatis », conclude che « veritas addit supra *essentiam* ordinem ad cognitionem », laddove noi ci saremmo logicamente attesi « supra esse » anziché « supra essentiam ». Ma san Tommaso era bene al corrente della parziale sinonimia tra *esse* e *essentia,* come si può rilevare dal testo seguente: « Aliquando tamen sumitur *esse* pro *essentia,* secundum quam res est... Philosophus accipit ibi *esse* pro *essentia,* vel quidditate, quam significat definitio » (28).

Però, la sinonimia non si limita alle coppie *ens-esse* e *esse-essentia* ma in forza del principio che due cose eguali ad una terza sono eguali tra di loro, essa viene estesa a tutti e tre i termini. A documentazione di ciò possono valere i testi seguenti: « Sicut bonitas dicit rationem per quam *essentia* ordinatur ad appetitum, ita veritas dicit rationem per quam *essentia* ordinatur ad intellectum. Unde sicut nullum *esse* appetitur amota ratione boni, ita nullum *esse* intelligitur amota ratione veri. Nihilominus tamen alia est ratio veri et alia ratio entis ... » (29). In questo testo i termini « essentia » e « esse » potrebbero essere legittimamente sostituiti col termine « ens ». Invece, nel passo seguente, il termine « essentia » potrebbe essere rimpiazzato indifferentemente sia dal termine « ens » che dal termine « esse »: « Non enim dicitur Deus *essentia,* ex eo quod det esse, sicut nec sapiens ex eo quod det sapientiam; quinimmo e converso ex eo quod Deus *essentiam* habet, esse in creaturas infundit, et sic de aliis » (30).

Un sinonimo di *esse* nel senso forte, ossia nel senso di *actus entis* che ricorre abbastanza frequentemente nel *Commento alle Sentenze* è il termine « *entitas* ». Ecco qualche esempio di come san Tommaso l'adopera: « entitas invenitur in pluribus secundum prius et posterius » (31); « quidquid est entitatis in creaturis, totum est a creatore » (32); « In Deo est natura entitatis eminenter » (33).

Tra i termini che caratterizzano il lessico metafisico di san Tommaso abbiamo ricordato anche « existentia ». Padre Fabro vorrebbe radiarlo dalla filosofia tomistica, in quanto sarebbe stato introdotto abusivamente dai commentatori del XVI secolo, travisando il senso originale che la distinzione reale tra essenza e atto d'essere aveva nell'Aquinate. Noi siamo sostanzialmente d'accordo con Cornelio Fabro per quanto concerne la distorsione dell'autentico pensiero tomistico su questa importante questione da parte del Gaetano e del Suarez; ma non siamo d'accordo con lui sull'affermazione che il termine « existentia » sarebbe estraneo al vocabolario di san Tommaso. Questi in effetti lo adopera più volte nel

(28) *In III Sent.* d. 6, q. 2, a. 2 et ad 4m.
(29) *In I Sent.* d. 19, q. 5, a. 1 ad 2m.
(30) *In I Sent.* d. 23, q. 1, a. 1.
(31) *Ivi,* d. 2. q. 1, a. 1, contra.
(32) *Ivi,* d. 2, q. 1, a. 2 sol.
(33) *Ivi,* d. 3, q. 1, a. 1 ad 1m.

Commento alle Sentenze (34). Ecco alcuni casi: « Richardus e Sancto Victore, volens proprie loqui, dicit quod personae divinae non subsistunt sed existunt, in quantum scilicet distinguuntur proprietatibus originis, secundum quas una est ex alia... Et ideo divinas personas non dicit esse subsistentias, sed *existentias* » (35); « Persona est divinae naturae incommunicabilis *existentia* » (36); « proprie loquendo non est in divinis aliquid sub alio; unde... Richardus de S. Victore nomen subsistentiae in nomen *existentiae* mutavit » (37).

Ma, si dirà che si tratta di casi molto rari e che « existentia » non è usato come sinonimo di « actus essendi » bensì di « substantia ». Questo è vero; tuttavia ci sono altri termini che derivano dalla stessa radice del termine « existentia », come « existere », « existens », « existendo » e che sono sostanzialmente sinonimi del termine « esse » e dei suoi derivati, dei quali san Tommaso fa largo uso. Essi costituiscono una base lessicale più che sufficiente per legittimare l'uso del termine « existentia » (quale sinonimo di « actus essendi ») in coppia con « essentia » (38).

Passando ora dal lessico all'universo metafisico di san Tommaso, veniamo subito a scoprire che in tale universo ciò che conta di più è l'*esse*.

Già da alcuni testi che abbiamo riferito più sopra è emerso che col termine « esse » san Tommaso intende esprimere qualcosa di eccezionale; l'*esse* è infatti la perfezione più alta, in quanto supera persino il vivere e il conoscere, e perché in ogni ente costituisce l'elemento più importante, essendo ciò che gli conferisce attualità: *esse est actus entis*.

Che l'*esse* goda d'un primato assoluto rispetto a qualsiasi altra perfezione è un convincimento che l'Aquinate manifesta spesse volte nel *Commento alle Sentenze*.

Nella Distinzione VIII del I libro, dopo aver affermato ripetutamente che l'*esse* costituisce l'essenza stessa di Dio, san Tommaso giunge alla conclusione che l'*esse* è il ricettacolo d'ogni perfezione, in quanto abbraccia le perfezioni di tutti i generi: « Esse divinum nullo modo terminatum est ad aliquod genus; quinimmo comprehendit in se *nobilitates* omnium generum » (39). Un po' più avanti nella stessa Distinzione incontriamo un'affermazione ancora più esplicita sul carattere totalizzante dell'*esse*; questo in se stesso non soggiace a limitazione alcuna, non ha confini, non è finito, ma assoluto: « esse non receptum in aliquo, non est finitum immo absolutum » (40). Si obietterà che entrambe queste affermazioni non sono riferite all'*esse* in se stesso bensì all'*esse divinum* Questo è

(34) Ma non ricorre soltanto nel *Commento alle Sentenze*. Lo si incontra ancora nel *De veritate* q. 1, a. 2 ad 3m nel *Commento alla Metafisica*, che è una delle opere più mature dell'Aquinate, Cfr. *In VII metaph.* 17, n. 1658.

(35) *In I Sent.* d. 23, q. 1, a. 2 ad 3m.

(36) *Ivi*, d. 25, q. 1, a. 1 ad 8m.

(37) *Ivi*, d. 34, q. 1, a. 1 ad 3m.

(38) Per il termine « existens » si veda: *In I Sent.* Prol. q. 1, a. 1, 1 videtur (« philosophia est cognitio existentium »: 3 volte) e ad 1m; d. 1, q. 4, a. 1, obb. 3 & 4, e ad 1m & ad 4m; d. 3, q. 1, a. 1, obb. 1 & 2, e ad 1m; d. 3, q. 4, a. 1, ob. 4; d. 7; q. 1, a. 1 sol; d. 19, q. 2, a. 2, sol.

(39) *In I Sent.* d. 8, q. 4, a. 2.

(40) *Ivi*, q. 5, a. 1, contra, praet.

vero, ma ciò che si addice all'*esse divinum* si addice anche all'*esse* in quanto tale, perché l'*esse divinum* non è nient'altro che *esse.*

Nella Distinzione XVII si dice che l'*esse* è più nobile di qualsiasi altra perfezione che l'accompagni. Perciò l'*esse* in sede assoluta è più nobile anche del conoscere, supposto che si possa pensare il conoscere facendo astrazione dall'*esse.* Pertanto ciò che è più perfetto nell'*esse* assolutamente parlando, è più nobile di qualsiasi altra cosa che sia più perfetta solamente in rapporto a qualche altro elemento che accompagni l'*esse* (41). Nella stessa Distinzione si insiste che l'*esse* è più nobile sia del vivere che del conoscere e perciò va preferito a qualsiasi altra perfezione (42).

Nella Distinzione XXXVI si afferma che la verità dell'*esse* non si esaurisce nelle sue attuazioni finite, perché nell'essere finito c'è meno perfezione di quanta ne sia compresa nel concetto assoluto dell'*esse*: nell'essere creato « minus est de veritate essendi quam in esse increato » (43).

Nella Distinzione I del II libro si rileva che essendo l'*esse* la perfezione radicale in qualsiasi cosa e, tuttavia, si trova realizzato nelle cose solo in forma partecipata, ossia secondaria e derivata, ne consegue che esso venga comunicato alle cose soltanto da Dio, che è colui che è l'*esse* per essenza, ossia l'*esse absolutum.* Le realtà finite possono essere causa di modificazioni più o meno profonde rispetto alle altre creature, ma non dell'*esse.* Di questo l'amministratore unico è Dio: « ipse est dans esse rebus. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit; esse quatem est magis intimum cuilibet rei quam ea quae per esse determinantur; unde et remanet illis remotis, ut in lib. de Causis (prop. 1) dicitur. Unde operatio creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum » (44).

Un'affermazione implicita del primato dell'*esse* è contenuta anche nel testo seguente della Distinzione III del medesimo libro: « Quanto quidditas est magis propinqua ad esse divinum, tanto minus habet de potentia, et ita est major simplicitas; et ita etiam cetera nobiliora erunt inquantum nobilius esse recipiunt » (45). Il ragionamento di san Tommaso è chiaro: una cosa è tanto più perfetta quanto più è vicina all'*esse divinum,* perché l'*esse divinum* è il plesso di tutte le perfezioni. Pertanto, quanto più è elevato il grado di *esse* che una cosa riceve, tanto più essa è perfetta.

Nella Distinzione XXVII del Libro III san Tommaso abbozza una formula che nelle opere successive userà spesso per esprimere il primato dell'*esse.* La formula dice che l'*esse* supera in « formalità » qualsiasi altra perfezione, in quanto « principale est formale respectu aliorum » (46).

---

(41) « Esse est nobilius omnibus aliis quae consequuntur esse: unde esse simpliciter est nobilius quam intelligere, si posset intelligi intelligere sine esse. Unde illud quod excedit in esse, simpliciter nobilius est omni eo quod excedit in aliquo de consequentibus esse » *(In I Sent.* d. 17, q. 1, a. 2 ad 3m).

(42) « Esse est nobilius quam vivere, et vivere quam intelligere, si unum sine altero intelligatur; omnibus enim esse praeligeretur » *(In I Sent.* d. 17, q. 2, a. 2).

(43) *In I Sent.* d. 36, q. 1, a. 3 ad 2m.

(44) *In II Sent.* d. 1, q. 1, a. 4.

(45) *In II Sent.* d. 3, q. 1, expos. primae partis textus.

(46) *In III Sent.* d. 27, q. 2, a. 4, qc. 3.

Nella *Summa Theologiae* dirà: « Maxime formale omnium est ipsum esse » (47).

Dalle attestazioni sin qui riferite risulta che già dai primi libri del *Commento alle Sentenze* san Tommaso possiede un chiaro e fermo convincimento del primato assoluto dell'*esse*. Abbiamo anche constatato che il motivo su cui egli fonda tale convincimento è praticamente uno solo (però si tratta d'un motivo decisivo): è che senza l'*esse* tutto il resto cade nel nulla, compresi il vivere, il conoscere, il volere, il fare, la materia, la forma, la sostanza, la bontà, la bellezza, la ricchezza, la potenza... e qualsiasi altra perfezione o cosa.

Assolutamente parlando l'*esse* è perfezione illimitata, assoluta; ed è realmente tale nel caso di Dio, in quanto egli è *esse sic et simpliciter sine ulla additione*. Ma nelle creature la situazione è diversa. Anzitutto è evidente che il loro *esse* non è infinito bensì limitato ed è parimenti evidente che l'*esse* non costituisce la loro essenza, meglio ancora che la loro essenza non l'*esse*. Il grado di *esse* di cui sono dotati gli enti non coincide mai con la perfezione dell'*esse ipsum*, quella perfezione assoluta, completa, totale, infinita che abbiamo visto appartenere all'*esse* quando viene considerato in se stesso, ma soltanto una perfezione ristretta, limitata, caduca. Nell'esperienza non incontriamo mai l'*esse* in se stesso sussistente, ma soltanto dei « frammenti » dell'*esse*, nei quali, pur essendo perfezione suprema, l'*esse* manifesta un'estrema fragilità.

Davanti a tale spettacolo, al primo sguardo assurdo, che cioè l'*esse*, che non solo ha diritto d'esistere, ma è lo stesso esistere, quando lo si incontra negli enti, è soggetto alla duplice malattia della limitazione e della contingenza, la mente umana non può non chiedersi: che cosa c'è nell'ente che pone dei confini alla perfezione dell'*esse*? C'è qualche ragione che spieghi questa limitazione?

Nel *Commento alle Sentenze* san Tommaso, studiando a fondo la funzione esplicata dall'essenza in seno all'ente, giunge alla conclusione che è essa a porre dei confini alla perfezione dell'*esse* nell'ente. Su questo punto l'Aquinate è molto esplicito e basteranno pochi testi per documentare il suo pensiero. Alla Distinzione XXIII del libro I, egli afferma perentoriamente: « Determinatio essendi est ex natura vel quidditate generis vel speciei » (48). In precedenza aveva dimostrato che la essenza è la ragione della finitezza della perfezione dell'*esse* negli enti nel modo seguente: « Omnis creatura habet esse finitum. Sed esse non receptum in aliquo, non est finitum, immo absolutum. Ergo, omnis creatura habet esse receptum in aliquo, et ita oportet quod habeat duo ad minus, scilicet esse, et id quod esse recipit » (48). Invece più avanti argomenta che l'essenza è la ragione della limitazione della perfezione dell'*esse* negli enti, partendo dalla proposizione che se la creatura fosse l'*esse absolutum* non si distinguerebbe da Dio: « Si creatura esset esse absolutum, non differret ab esse divino. Non enim potest esse pluralitas alicuius naturae, sicut albedinis vel vitae, nisi hoc modo quod unum sit absolutum, et aliud alteri coniunctum, vel utrumque in diversis receptum »

(47) *S. Theol.* I, q. 7, a. 1.
(48) *In I Sent.* d. 8, q. 5, a. 1.

(49). Quindi, affinché l'*esse* possa moltiplicarsi, occorrono molti recipienti che lo ricevano: tali sono appunto le essenze.

Sul principio che ciò che è perfetto trova la ragione delle sue limitazioni in ciò che è imperfetto, san Tommaso costruisce una gerarchia dei gradi di realizzazione dell'*esse*. I gradi fondamentali sono tre: al vertice abbiamo l'*esse absolutum* in cui non si dà nessuna limitazione; poi seguono gli enti in cui l'*esse* è limitato soltanto dalla forma, in quanto la loro essenza è costituita esclusivamente dalla forma; infine troviamo gli enti in cui l'*esse* è limitato oltre che dalla forma anche dalla materia, trattandosi di enti la cui essenza è composta di materia e forma (50).

Notiamo come in tale determinazione dei gradi dell'*esse* san Tommaso presenti una soluzione nuova e originale del problema della finitezza degli angeli. Gli scolastici di indirizzo platonico e agostiniano avevano spiegato la finitezza delle creature angeliche mediante l'inclusione nella loro essenza di un principio materiale: è una materia speciale, una *materia subtilis* a renderle finite e imperfette. A san Tommaso questa soluzione non sembra plausibile, anzitutto perché compromette l'assoluta spiritualità delle creature angeliche e in secondo luogo perché, a suo giudizio, l'inclusione della materia nelle essenze angeliche è assolutamente superflua. La finitezza degli angeli risulta semplicemente dal fatto che essi non posseggono tutta la perfezione dell'*esse* e ciò che determina in loro la riduzione dell'*esse* è l'essenza. L'Aquinate, assegnando all'essenza in quanto tale la funzione di limitare l'*esse*, per un verso può salvaguardare l'assoluta purezza e spiritualità delle creature angeliche, mentre per l'altro verso riesce ad evitare di confonderle con l'essere divino, perché si tratta sempre di essenze finite anche se pure (51).

---

(49) *In I Sent.* d. 43, q. 1, a. 2.

(50) « Limitatur autem aliquid ex capacitate recipientis; unde illud quod non habet esse receptum in aliquo, sed subsistens, non habet esse limitatum sed infinitum. Si ergo esset aliqua forma simplex subsistens quae non esset suum esse, haberet quidem finitatem quantum ad esse, quod esset particulatum ad formam illam; sed illa forma non esset limitata, quia non esset in aliquo recepta; sicut si intelligatur calor per se existens. Sed secundum hoc etiam formae universales intellectae habent infinitatem. Sed si forma talis sit recepta in aliquo, de necessitate limitata est quantum ad esse debitum illi formae, non solum quantum ad esse simpliciter, sed totum esse, quod naturae illius est possibile fore. Sed possibile est ut non sit limitata quantum ad rationem illius formae, ut scilicet habeat illa forma secundum omnem modum completionis ipsius, ut nihil sibi desit de pertinentibus ad perfectionem illius formae; et hoc erit si ex parte recipientis non sit defectus vel ex parte agentis » *(In III Sent.* d. 13, q. 1, a. 2, sol. 2; cfr *In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 2; d. 19, q. 2, a. 1; *in II Sent.* d. 3, q. 1, a. 1).

(51) « Videtur... quod quidquid sit de corporalibus in Angelis nullo modo potest esse materia: tum ratione intellectualitatis tum etiam ratione incorporeitatis; quod enim nullum intellectuale sit materiale communiter a philosophis tenetur... Et tamen aliquam compositionem in Angelo ponimus: quae qualis sit, sic investiganda est... et ideo ipsa quidditas Angeli est quo subsistit etiam ipsum suum esse, quod est praeter suam quidditatem, et est id quo est, sicut motus est id quo aliquid denominatur moveri; et sic Angelus compositus est ex esse et quo est, vel ex eo quo est et quod est: et propter hoc in lib. De Causis (prop. 9) dicitur quod intelligentia non est esse tantum sicut causa prima, sed est in ea esse et forma, quae est quidditas sua » *(In II Sent.* d. 3, q. 1, a. 1). Con lo stesso ragionamento san Tommaso esclude la presenza nell'anima umana di qualsiasi principio materiale, pur affermando il suo carattere finito e composito. Si veda a questo proposito *In II Sent.* d. 17, q. 1, a. 2, sol. (alla fine).

Dunque, tutte le creature, anche le più pure e semplici, sono composte di due elementi: l'*esse* e l'essenza. Questi elementi, data la funzione opposta e complementare che essi svolgono all'interno dell'ente, non possono considerarsi soltanto come due facce, due modi diversi di considerare la stessa realtà, ma vanno intesi come due principi realmente, obiettivamente distinti, anche se non sono fisicamente disgiungibili e separabili.

Questa tesi della distinzione reale tra l'*esse* e l'essenza negli enti compare sin dall'inizio del *Commento alle Sentenze* e l'Aquinate la conserverà in tutte le opere successive come uno dei grandi pilastri della sua metafisica (52).

Riguardo alla distinzione reale, nel *Commento alle Sentenze,* san Tommaso svolge un discorso vario e complesso. In alcuni casi si accontenta d'affermarne la presenza (53); in altri casi la presuppone come base di certe argomentazioni (54); in altri casi ancora la tratta come un problema da risolvere e cerca di formulare argomentazioni rigorose per provare la verità di tale distinzione; si danno infine casi abbastanza frequenti in cui l'Aquinate esamina la natura dei rapporti che intercorrono tra l'*esse* e l'essenza nell'ente.

I principali argomenti addotti da san Tommaso per provare la distinzione reale sono tre.

Il primo è l'argomento avicenniano, secondo il quale l'*esse* non rientra nella definizione di nessuna creatura: « Omne quod est in genere habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo: humanitati enim ex hoc quod est humanitas non debetur esse actu; potest enim cogitari humanitas, et tamen ignorari an aliquis homo sit » (55); « quaedam enim natura est de cuius intellectu non est suum esse, quod patet ex hoc quod intelligi potest cum hoc quod ignoretur an sit, sicut phaenicem vel eclipsim vel aliquid huiusmodi » (56). « Invenitur enim in omnibus rebus

---

(52) « Dès les débuts de sa carrière, saint Thomas affirme nettement la distinction d'essence et d'être au sein du créé... Dès ses premiers écrits, non seulement saint Thomas affirme la distinction d'essence et d'être, mais encore il lui donne une place vraiment centrale; loin de l'admettre comme une thèse accessoire, bonne pour résoudre une difficulté de détail, il en fait une source féconde d'explication, un noeud de synthèse » (J. De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin,* Paris 1945, pp. 94-96).

(53) « In creatura differt essentia rei et esse suum » *(In I Sent.* d. 2, q. 1, a. 4 ad 1m). « Esse creaturae differt a quidditate sua, unde per esse suum homo non ponitur in genere humano, sed per quidditatem suam » *(In I Sent.* d. 8, expos. Iae partis textus). « Esse divinum est per se stans, quia est id quod est; in Angelo autem est aliud esse et aliud quod est » *(In II Sent.* d. 2, q. 1, a. 1). « Actus ille qui mensuratur tempore, differt ab eo cuius est actus et *secundum rem,* quia mobilis non est motus; et secundum rationem successionis, quia mobile non habet substantiam de numero successorum sed permanentium... Actus autem qui mensuratur aevo, sive ipsum esse aeviterni, *differt ab eo cuius est actus re quidem,* sed non secundum rationem successionis, quia utrumque (l'*esse* e l'essenza) sine successione est... Esse autem quod mensuratur aeternitate, est idem re cum eo cuius est actus, sed differt tantum ratione » *(In I Sent.* d. 19, q. 2, a. 2).

(54) « Cum in omni creatura differat essentia et esse, non potest essentia communicari altero supposito, nisi secundum aliud esse » *(In I Sent.* d. 4, q. 1, a. 1 ad 2m). L'argomentazione suppone chiaramente che si tratti di distinzione reale.

(55) *In I Sent.* d. 8, q. 4, a. 2.

(56) *In II Sent.* d. 3, q. 1, a. 1.

natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset de intellectu cuiuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cuiuslibet rei possit intelligi esse non intelligendo de ea an sit » (57).

Il secondo argomento è basato sulla esclusività dell'essere divino il quale è l'unico in cui si dia identità tra *esse* e essenza: « Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet creatura, vel in corporali vel in spirituali, inveniatur quidditas vel natura sua, et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cuius essentia est suum esse; et ita componitur ex esse, vel quo est, et quod est » (58).

Il terzo argomento che è solo la controparte dell'argomento precedente è fondato sulla finitudine degli enti. Gli enti creati sono finiti appunto perché non posseggono la pienezza della perfezione dell'*esse* e ciò accade perché in seno a tali enti si trova un soggetto distinto dall'*esse,* il quale lo riceve e ricevendolo lo limita: « Omnis creatura habet esse finitum. Sed esse non receptum in aliquo, non est finitum, immo absolutum. Ergo omnis creatura habet esse receptum in aliquo, et ita oportet quod habet duo ad minus, scilicet esse et id quod esse recepit » (59). « Esse aliquod potest dici terminatum ... ratione suppositi in quo esse recipitur: esse enim recipitur in aliquo secundum modum ipsius, et ideo terminatur sicut et quaelibet alia forma, quae de se communis est et secundum quod recipitur in aliquo terminatur ad illud; et hoc modo solum divinum esse non est terminatum, quia non est receptum in aliquo quod sit diversum ab eo... Illud in quo non est esse absolutum sed terminatum per recipiens, non habet esse perfectum sed illud solum quod est suum esse » (60).

Ma, giunti a questo punto, dopo aver accertato (a) che nelle creature l'*esse* è finito, (b) che la ragione della finitezza dell'*esse* è la loro stessa essenza, in quanto questa è in grado di ricevere soltanto un certo grado dell'*esse* e non tutto, e (c) che pertanto l'*esse* e l'essenza non possono essere la stessa cosa, ma sono invece due elementi realmente distinti, in che modo si devono interpretare i rapporti tra l'*esse* e la essenza ?

Avicenna, che, come s'è visto, fu il primo ad apprezzare il significato della distinzione reale tra *esse* e essenza e che le aveva assegnato un ruolo importante nel suo sistema filosofico, l'aveva concepita in termini di sostanza e accidente: per lui l'essenza è la sostanza e l'*esse* un accidente.

Tale interpretazione dei rapporti tra *esse* e essenza poteva anche essere plausibile in universo metafisico come quello di Avicenna, dove la perfezione suprema e il fondamento ultimo d'ogni cosa non è l'*esse* ma l' *unum*; non può invece essere accolta in una visione metafisica come quella di san Tommaso, nella quale l'*esse* costituisce la massima perfezione, quella che garantisce la consistenza ontologica di tutte le

(57) *In II Sent.* d. 1, q. 1, a. 1.
(58) *In I Sent.* d. 8, q. 5, a. 1.
(59) *Ivi.*
(60) *In I Sent.* d. 8, q. 2, a. 1.

cose e di tutte le perfezioni. San Tommaso, con la sua concezione dell'*esse*, non può certamente condividere la concezione avicenniana dei rapporti tra essenza e *esse* e lo afferma categoricamente: « principium essendi est immediate, quia esse non est accidens » (61). Rispetto all'essenza l'*esse* non è affatto un accidente. Ma, allora, come si devono considerare i loro rapporti?

Nel *Commento alle Sentenze*, come pure nelle opere successive, san Tommaso propone di interpretare la relazione tra *esse* e essenza in termini di atto e potenza: il ruolo di atto spetta ovviamente all'*esse*, perché atto dice perfezione, realizzazione, completamento; invece il ruolo di potenza spetta all'essenza, dato che potenza dice attitudine alla realizzazione, capacità di ricevere.

Ecco un paio di testi, tra i tanti che potremmo addurre per documentare il pensiero di san Tommaso su questo punto.

Nella Distinzione VIII (q. 5, a. 2) del libro I leggiamo: « Si inveniamus aliquam quidditatem quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse et erit omni no simplex. Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata... Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius; huiusmodi quidditas cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse, et respectu eius a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia; et ita *in tali quidditate invenietur potentia et actus*, secundum quod ipsa *quidditas est possibilis*, et *esse suum est actus eius*. Et hoc modo intelligo in angelis compositionem potentiae et actus et de quo est et quod est, et similiter in anima ».

Più avanti nella Distinzione XIX dello stesso libro, dopo avere distinto due modi diversi d'essere in atto, quello proprio del movimento, che è ancora parzialmente in potenza (est incompletus et potentiae permixtus), e quello già totalmente realizzato e perciò incapace di ricevere ulteriori perfezionamenti (nec additionem recipiens perfectionis), san Tommaso soggiunge che questo modo di essere in atto può accadere in due guise diverse: « vel ita quod ipsum esse actu, quod res habet, sit sibi acquisitum ab alio; et tunc *res habens tale esse est potentialis respectu huius actus*, quem tamen perfectum accepit. Vel esse actu est rei ex seipsa, ita quod est de ratione quidditatis suae; et tale esse est esse divinum, in quo non est aliqua potentialitas respectu huius actus » (62).

Come osserva giustamente il Raeymaeker, l'aver abbandonata l'interpretazione avicenniana dei rapporti tra *esse* e essenza in termini di sostanza e accidente e averla concepita in termini di atto e potenza, assegnando all'*esse* il ruolo di atto e all'essenza quello di potenza, non è cosa

(61) *In I Sent.* d. 3, q. 4, a. 2 ad 2m.

(62) *In I Sent.* d. 19, q. 2, a. 1. Un altro testo importante sulla equiparazione dell'*esse* all'atto e della essenza alla potenza è il seguente: « Omne quod non habet aliquid ex se sed recipit illud ab alio, est possibile vel in potentia respectu eius, ideo ipsa quidditas est sicut potentia et suum esse acquisitum est sicut actus; et ideo per consequens est ibi compositio ex actu et potentia; et si ista potentia vocetur materia, erit compositus ex materia et forma: quamvis hoc sit omnino aequivocum dictum: sapientis est non curare de nominibus » (*In II Sent.* d. 3, q. 1, a. 1). Si veda inoltre: *In I Sent.* d. 4, q. 1, a. 1 ad 2m; *In I Sent.* d. 8, q. 1, a 1; *In III Sent.* d. 6, q. 2, a. 2).

da poco; ma è piuttosto l'indice di una rivoluzione metafisica: « senza dar segni particolari, san Tommaso ha "capovolto" la teoria di Avicenna. Ormai infatti non è l'essenza ma l'*esse,* l'elemento su cui viene messo l'accento: è dalla parte dell'*esse,* non più da quella dell'essenza che bisogna perciò cercare l'Assoluto. Infatti nella teoria aristotelica di potenza e atto, è l'atto, non la potenza, che è la sorgente di perfezione: è all'atto non alla potenza che spetta il primato » (63).

Abbiamo visto che la riflessione sull'*esse* spesso ha portato san Tommaso ad interrogarsi sui rapporti tra l'*esse* e Dio e a scoprire che ciò che caratterizza Dio e lo distingue dalle creature l'*esse* si identifica, anzi è la sua stessa essenza (64).

Ma nella speculazione « teologica » dell'Aquinate l'*esse* non assolve soltanto la funzione di chiarire la natura di Dio, rivelando il suo costitutivo metafisico, ma fornisce anche una pista per scoprire la esistenza divina.

Nel *Commento alle Sentenze* san Tommaso affronta il problema dell'esistenza di Dio a più riprese, adducendo di volta in volta argomenti diversi, anticipando se pur in maniera disarticolata e qualche volta rudimentale, le future Cinque Vie della *Summa Theologiae* (65). Particolarmente interessante è l'articolo primo della prima questione della Distinzione I del libro II, dove volendo provare l'esistenza di un principio unico di tutte le cose, l'Aquinate adduce tre argomenti. Il primo si basa sull'ordine dell'universo e il terzo sul divenire. Invece il secondo prende le mosse dall'*esse* inteso come perfezione assoluta e dalla distinzione reale

---

(63) L. De Raeymaeker, *Riflessioni su temi filosofici fondamentali,* Milano 1957, pp. 20-21.

(64) « Illud quod est primum principium essendi nobilissimo modo habet esse, cum semper sit aliquid nobilius in causa quam in causato. Sed nobilissimus modus habendi esse, est quo totum aliquid est suum esse. Ergo Deus est suum esse » (*In I Sent.* d. 8, q. 4, a. 1). « Divina natura non habet aliquid potentialitatis nec potest esse actus veniens in compositionem cum sit esse primum infinitum per se subsistens » (*In III Sent.* d. 5, q. 1, a. 2). « Aliud est de Deo et de omnibus aliis rebus: quia in Deo ipsa essentia subsistens est, unde sibi secundum se debetur esse, immo ipsa est suum esse subsistens » (*In III Sent.* d. 6, q. 2, a. 2 ad 2m).

(65) Nel *Commento alle Sentenze* san Tommaso affronta per la prima volta il problema dell'esistenza di Dio nella Questione I della Distinzione III del Libro I, senza tuttavia arrivare ad elaborare alcuna via particolare per provare che Dio esiste. Dopo avere mostrato che l'esistenza di Dio non può essere dimostrata *a priori,* perché « non est per se nota » (a. 2), san Tommaso ad affermare che l'uomo ha a sua disposizione molte strade per arrivare a Dio, « cum creatura exemplariter procedat a Deo sicut a causa quodammodo simili secundum analogiam » (a. 3). Anche altrove san Tommaso ribadisce questa convinzione, che sono moltissime le vie che possono condurre a Dio, perché ogni creatura rimanda a Lui: « Omnis creatura significat Deum esse et bonitatem ipsius » (*In I Sent.* d. 16, q. 1, a. 1 ad 2m). « In creatione minimae creaturae manifestatur infinita potentia et bonitas Dei: quia quaelibet creatura ducit in cognitionem alicuius primi et summi, quod est infinitum in omni perfectione. Nec oportet ut potentia infinita manifestetur nec bonitas infinita per communicationem infinitam; sed sufficit ad ostendendam bonitatem infinitam hoc quod unicuique juxta suam capacitatem largitur » (*In III Sent.* d. 1, q. 1, a. 3 ad 3m). Le anticipazioni delle Cinque Vie si possono trovare nei testi seguenti: *Prima via: In I Sent.* d. 8, q. 3, a. 1; *In II Sent.* d. 13, q. 1, a. 1; *In III Sent.* d. 3, q. 5, a. 3 ad 2m; *Seconda Via: In I Sent.* d. 37, q. 1, a. 1 ad 4m; *Terza Via: In II Sent.* d. 1, q. 1, a. 5; *Quarta Via: In I Sent.* d. 2, q. 1, a. 1 & 2; *In I Sent.* d. 35, q. 1, a. 1; *Quinta Via: In I Sent.* d. 35, q. 1, a. 1 & 2; *In II Sent.* d. 1, q. 1, a. 1.

tra *esse* e l'essenza negli enti. L'argomentazione assume il seguente andamento.

Per offrire una spiegazione esauriente della realtà degli enti non basta rilevare che essi posseggono l'*esse* in modo limitato, che la ragione della limitazione è la loro essenza, e che l'*esse* e l'essenza, essendo realmente distinti, si rapportano tra loro come atto e potenza. Occorre anche chiedersi: come avviene che degli enti la cui essenza non implica l'*esse* siano tuttavia in possesso dell'*esse*? Ciò si spiega soltanto se si riconosce che essi ne siano divenuti partecipi per opera d'un altro ente, e poiché non si può retrocedere all'infinito, è necessario arrivare a qualcosa la cui essenza non sia altro che l'essere stesso: « Invenitur in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset de intellectu cuiuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cuiuslibet rei possit intelligi esse non intelligendo de ea an sit. Ergo oportet quod ab aliquo esse habeant, et oportet devenire ad aliquid cuius natura sit ipsum suum esse; alias in infinitum procederetur; et hoc est quod dat esse omnibus, nec potest esse nisi unum, cum natura entitatis sit unius rationis in omnibus secundum analogiam; unitas enim causati requirit unitatem in causa per se » (66).

Che valore ha questa prova?

A prima vista può sembrare che si tratti di una prova ontologica: si esamina il concetto di essere e si mostra che esso implica l'esistere. Ma in realtà non è così, perché san Tommaso non procede dalla definizione dell'*esse,* ma « ex ipsa rerum natura », come precisa egli stesso all'inizio della dimostrazione, ossia parte da una constatazione di fatto: la finitudine e contingenza dell'*esse* negli enti. A motivo di tale finitudine gli enti non si autoesplicano e la sola spiegazione plausibile della loro realtà è che essi traggano origine da un ente il quale essendo la sorgente dell'*esse,* in quanto è l'*esse ipsum,* è in grado di porre in essere anche gli enti, rendendoli partecipi della propria perfezione.

Questa realtà suprema, l'*esse ipsum,* da cui ogni altra trae origine, questo essere sussistente corrisponde, secondo san Tommaso, a ciò che i filosofi sono soliti chiamare Dio. Noi moderni, però, siamo alquanto restii all'assegnazione del nome di Dio all'*esse ipsum.* Ma lo scrupolo non ha ragione di essere se per *esse ipsum* intendiamo quello che ha inteso san Tommaso, ossia quella realtà suprema che abbraccia tutte le perfezioni che siamo soliti attribuire a Dio. Possiamo quindi concludere tranquillamente che l'essere sussistente, di cui san Tommaso prova l'esistenza partendo dalla constatazione della distinzione reale tra *esse* e essenza negli enti, è Dio stesso.

C'è pertanto in san Tommaso una prova dell'esistenza di Dio, di cui raramente si parla (perché non fa parte delle Cinque Vie), imbastita esclusivamente sulla sua nuova concezione dell'*esse* e sulla distinzione reale tra esistenza ed *esse* negli enti. Ed è una prova oltremodo interessante perché è quella che più di qualsiasi altra si conforma alla visione tomistica della realtà ed è anche quella che possiede maggior solidità metafisica.

BATTISTA MONDIN

(66) *In II Sent.* d. 1, q. 1, a. 1.

TOMMASO MORO
E LA FIGURA DEL VERO CRISTIANO

Tommaso Moro è santo perché martire. E i titoli del suo martirio sono due: di avere testimoniato il primato del pontefice romano contro Enrico VIII, proclamatosi capo della Chiesa in Inghilterra, e di avere affermato il primato della coscienza di fronte all'autorità umana. In questo senso egli non era certo il primo martire nella storia della Chiesa: il martirio, fin dai primi secoli, aveva significato l'opposizione del cristiano allo Stato, in quanto l'autorità statale richiedeva l'assenso a una dottrina o a un comportamento incomponibili con la fede: il martire è il testimone appunto della fede in Cristo di fronte e contro l'Imperatore.

Ma con Tommaso Moro si ha una situazione nuova (1), perché il re d'Inghilterra non è un re pagano, è un re cristiano, capo di una nazione cristiana, che era stato proclamato « fidei defensor » da Leone X per il suo scritto contro Lutero. Contro questo re, Moro oppone la sua coscienza, ritenendo ed affermando che nessuna autorità può violarla, può costringerla in quei problemi su cui la Chiesa universale non si è pronunciata (2). Il cristiano, anche contro il re cristiano, può dunque opporre la sua coscienza, e può così rifiutare la sua obbedienza al « precetto di legge, se esso è, nella sostanza, illecito » (3). Con Moro pertanto « il principio di una limitazione della competenza dell'autorità ... politica è enunciato formalmente » (4).

Il problema di Moro non è dunque solo e tanto il problema di una dottrina vera rispetto a una dottrina falsa. E' piuttosto il problema del vero cristiano, che egli pone espressamente nelle sue opere e particolarmente nel *Dialogo del conforto nelle tribolazioni* (5), scritto in carcere. Vero cristiano è colui che unisce la dottrina alla vita, la teoria e la pratica; l'uomo che ha accettato veramente Dio, che è trasformato in Dio, costui testimonia questa sua realtà teandrica nella vita e nella storia.

E allora, se questo è il primato della coscienza in Moro, il titolo per cui è martire, che cosa significa l'altro suo titolo, la testimonianza del primato dato al pontefice romano? Sembrerebbe quasi una contraddizione, poiché anche il pontefice romano è un'autorità, e dunque anche nei suoi confronti il cristiano può opporre la coscienza, come aveva fatto pochi anni prima il Savonarola (6). Moro tuttavia, quando il problema del

---

(1) Cfr. G. Baget-Bozzo, *Chiesa e utopia,* Bologna, 1971, p. 141.

(2) Cfr. T. Moro, *Lettere dalla prigionia,* Torino, 1961, pp. 52-56 (e cfr. Baget-Bozzo, op. cit., p. 143); e poi soprattutto quanto dichiarato da Moro alla fine del processo: cfr. W. Roper, *Vita di Sir Thomas More,* Brescia, 1963, pp. 111-114.

(3) Moro, *Lettere dalla prigionia* cit., p. 53.

(4) Baget-Bozzo, op. cit., p. 141.

(5) Cfr. T. Moro, *Il dialogo del conforto nelle tribolazioni,* a c. di A. Castelli, Roma, 1970.

(6) Cfr. Baget-Bozzo, op. cit., pp. 141-146.

primato di Roma venne in primo piano, non esitò a dichiarare che « proprio lì è il fondamento di tutto » (7). Perché la coscienza non è intesa da Moro in senso umanistico, come cioè il momento per cui l'uomo governa sé medesimo, quanto come il manifestarsi di Dio nell'uomo, per cui l'uomo si pone di fronte a Dio e lo accoglie come supremo e solo criterio.

Così Moro non considera il primato di Roma solo e principalmente come una qualità canonica, ché allora si sarebbe in qualche modo contraddetto, ne coglie invece il valore di realtà mistica e di sicurezza dogmatica (8): egli vede il pontefice romano come quella sola realtà indicata da Dio, che porta, ferma e lega la coscienza umana all'eterno: « Lo stesso re d'Inghilterra non potrebbe mai rifiutare obbedienza alla santa sede di Roma così come un figlio non può rifiutare obbedienza al proprio padre naturale » (9).

Sono questi i titoli per cui Tommaso Moro è martire. Tutta la vita di Moro è in questa prospettiva: il martirio non è il frutto di una conversione improvvisa, è il coronamento di una vita vissuta in quella luce. E allora la testimonianza dell'*Utopia,* che può sembrare così diversa, a una prima lettura, da quella dell'ultimo libro, il *Dialogo del conforto nelle tribolazioni,* appare invece a questo conforme.

La difficoltà a intendere unitariamente la testimonianza di Moro deriva in buona parte dall'equivoco circa il suo umanesimo. Infatti non possiamo chiamare Moro semplicemente un umanista. Lo è certamente nel senso che era un cultore delle lettere, conosceva benissimo il greco, scriveva abitualmente in latino, aveva il gusto della lettura e della scrittura. Ma queste sono qualità insufficienti a definire un umanista, dal momento che per umanesimo s'intende una dottrina o un atteggiamento che vede l'uomo come autosufficiente, come un supremo valore: in questo senso Moro non è certamente umanista. Non lo è neppure nel senso di Erasmo, in cui in qualche modo umanesimo e cristianesimo convivono (10), a patto tuttavia di una tendenziale, ma stabile, riduzione del Cristo a morale in una singolare forma di pelagianesimo: l'uomo ha la forza di giudicare e guidare il mondo (che è nella corruzione in quanto cede alle passioni): forza che consiste nella ragione, in una più vera umanità; ora è il Cristo, e dunque la fede cristiana, a governare la vera ragione contro la morale del mondo. Per Erasmo, ha torto Lutero a non avere fiducia nell'uomo. Il cattolicesimo, invece, rivela e garantisce la grandezza dell'uomo e lo porta da una minore umanità, preda della passione e della corruzione, a un più grande e vero umanesimo, alla vera umanità di chi è in possesso di un giudizio pienamente ragionevole.

Il cristianesimo viene ricondotto a questo superiore umanesimo poi-

(7) Cfr. R. W. Chambers, *Tommaso Moro,* Milano, 1965, p. 256.

(8) Cfr. anche Roper, op. cit., pp. 112, 114.

(9) Ibidem, p. 112.

(10) Cfr. anche H. de Lubac, *Exégèse médiévale,* II, 2, Paris, 1964, p. 427 sgg.; a p. 480: « Erasme n'est que l'un des humanistes chrétiens de son siècle, - le plus grand d'entre eux ». Ma la formula, entrata nell'uso, andrebbe riconsiderata storiograficamente. Si cfr. anche O. Bucci, *Il segreto dell'utopia,* in « Renovatio », III (1968), pp. 452-460.

ché viene considerato prevalentemente come una morale al servizio della grandezza dell'uomo, il vero operatore della storia.

Si può certo affermare che un certo ascolto di Erasmo si è verificato in Moro. Basti pensare alle analogie tra l'*Utopia* e l'*Elogio della pazzia* (e non si può qui stabilire quanto l'ascolto fu reciproco). Anche Moro, come Erasmo, conduce una critica spietata della società e dei costumi esistenti, e nella teoria come nello svolgersi della sua vita pubblica, il suo solo criterio è la giustizia: un desiderio permanente e vivissimo che ogni condizione umana sia segnata dalla perfetta giustizia, e la perfetta giustizia, significa per Moro (ben più che per Erasmo), come l'*Utopia* dimostra, il venire meno del potere politico e della ricchezza come forze capaci di costituire la vera comunità. Questo altissimo senso della vita umana accomuna dunque Moro ad Erasmo, e mi pare che solo in questo senso si possa parlare di un umanesimo moreano: per questo aspetto civile dell'umanesimo.

Ma in Moro permane, a differenza di Erasmo, un fortissimo senso della vita eterna, della vita divina oltre che della vita umana, e dunque un fortissimo senso della Chiesa come comunità teandrica. Dio (che è la realtà suprema, la sola guida degli uomini e della storia, la sola fonte della gioia umana e della tranquillità storica) gli è continuamente presente. Se possiamo dir così, in questo Moro è medioevale, o meglio è cristiano nel primo e immediato senso del termine: l'umanesimo come messaggio dottrinale gli è totalmente estraneo.

In questo senso, diversamente da Erasmo, Moro è assolutamente teocentrico (11), a tal punto che la stessa ragione umana, alla fine, è « persuasa » da Dio e conviene che Dio è il solo criterio di vita per l'uomo (12). Se leggiamo il *Dialogo del conforto nelle tribolazioni* si ha un'immagine della vita umana in cui tutto è veramente mosso da Dio: il bene è solo in Dio, e il male è da lui permesso, ma il male (e Moro cita san Paolo) coopera al bene degli eletti, così che nulla sfugge al piano di Dio, « padrone » della storia (13).

L'uomo può scegliere Dio e può scegliere la vita terrena. E allora ci sono due possibilità (14). Moro, nell'*Utopia* come nel *Dialogo,* considera la vita terrena come legata a due problemi: il possesso dei beni terreni, la ricchezza, e l'esercizio del potere politico, lo Stato. Ora l'uomo può desiderare e cercare la ricchezza e il potere a solo scopo umano. Se è così, dice Moro (15), il corpo non ne avrà che un giovamento illusorio, perché il potere e la ricchezza sono transitori, costa molta fatica il conquistarli e molta fatica il mantenerli. Il corpo ne ha perciò un beneficio incerto e instabile, e certamente ne ha danno l'anima, perché quei beni sono cercati al

(11) Diverso parere espone G. Petrilli, *San Tommaso Moro,* Milano, 1972, p. 201 sgg. ma passim.

(12) Cfr. Moro, *Il dialogo* cit., p. 330.

(13) Ibidem, p. 50. Ma il tema è ricorrente nell'opera: si cfr. p. e. il cap. 16 del l. I (pp. 75-80). La citazione paolina è a p. 286.

(14) Ibidem, p. 244.

(15) Cfr. ibidem, pp. 237, 240-242, 245, 257-259, 264-265 (particolarmente si v. l'inizio e la fine del cap. 11 del l. III: pp. 257 e 259). Importanti le argomentazioni anche a pp. 184-187.

di fuori di Dio, che è il solo bene dell'anima (16). In ogni caso, conclude Moro (17), la morte non è evitabile, e segna così l'assoluto limite di questo desiderio e di questa ricerca umani, che rimangono impotenti a conseguire lo scopo per cui si sono messi in movimento.

Ma è anche possibile cercare la ricchezza e il potere in modo buono, cioè avendo come fine Dio (18). In questo caso l'uomo farà l'elemosina, disfacendosi della ricchezza, ed eserciterà la giustizia, togliendo ogni dimensione sopraffattoria al suo potere. Se c'è qualcuno, prosegue allora Moro nella sua argomentazione (19), che usa in questo modo di ricchezza e di potere, costui ne è di conseguenza totalmente staccato, pronto sempre a lasciarli; e sa che prima o poi troverà tribolazione e persecuzione. Il fatto che faccia elemosina o renda giustizia non è, infatti, causato dal possesso di ricchezza e di potere: la causa è la presenza in lui della realtà divina, la realtà del possedere Dio e dell'esserne posseduto. Se l'uomo ha Dio come scopo e unico criterio, non può più asservirsi ai beni terreni; ne sarà dunque staccato, e potrà fare l'elemosina e dare giustizia. Ciò che genera la carità fraterna e la giustizia è dunque Dio medesimo, non la ricchezza ed il potere (20). Ma chi è con Dio, sa di avere contro il mondo: per questo la persecuzione è inevitabile (21). Il mondo anzi, come Moro illustra nel primo libro dell'*Utopia* (22), è giunto alla sostanziale barbarie con una civiltà alla cui base è la proprietà privata e il potere politico, sradicati dal fine e dal limite, divenuti violenze per dominare la terra.

Così Moro è condotto ad affrontare il problema della tribolazione, del dolore, della morte. Nella vita umana c'è certamente la gioia, ma il problema dell'uomo è di vincere il dolore, di trovare una misura per vivere nonostante ed oltre il dolore e raggiungere la pienezza della gioia. E allora per Moro (23), che in questo è assolutamente tradizionale, il dolore è an-

---

(16) « Temo che fra tutti gli uomini siano ben pochi coloro che non desiderano ardentemente di divenir ricchi: e fra quelli che sentono tal brama, eccetto pochissimi, tutti gli altri la sentono con tutto il loro cuore »: ibidem, p. 200; e si cfr. le bellissime pagine che seguono fino a p. 210. Sull'errore di quei cosiddetti uomini saggi, anche ecclesiastici, che non hanno il coraggio, per non dispiacere ai potenti e ai ricchi, di smentirli nella loro illusione di potere « stando allegri qui su questa terra per tutta la vita... poi, nonostante tutto, ottenere il cielo » (p. 71), Moro ha parole molto precise.

(17) Cfr. anche ibidem, p. 310 (ma anche in questo caso il tema è continuamente richiamato).

(18) Cfr. ibidem, p. 244.

(19) Cfr. ibidem, pp. 267-268.

(20) Cfr. ibidem, p. 95. E Moro aggiunge: « Nelle buone azioni che l'uomo compie nella prosperità, benché le faccia con quei mezzi che la prosperità gli offre, nel farle egli si allontana, in parte, dalla natura della prosperità, verso la natura di qualche tribolazione » (p. 96).

(21) Cfr. anche ibidem, p. 270 (ma bisognerebbe citare molti passi, dal momento che è questo uno dei temi centrali del *Dialogo*).

(22) Cfr. T. Moro, *L'utopia o la miglior forma di repubblica,* a c. di T. Fiore, Bari, 1942, pp. 27-69.

(23) Cfr. Moro, *Il dialogo* cit., pp. 75-80; a p. 88 Moro afferma: coloro che per sopportare la tribolazione ricorrono alla carne, al mondo o al diavolo, cambiano « in male... le tribolazioni che la bontà di Dio manda per loro bene. Quelli invece che si rivolgono a Dio ricevono molto conforto e grande profitto ». L'ascetica di Moro non ha nulla di medievalistico, cioè di sia pur lontano disprezzo del creato, in quanto appare totalmente inserita nella mistica: ma non è per questo meno rigorosa. Un esempio, tra i tanti (e tralasciando il tema della morte): « Digiunare è meglio che mangiare, e ottiene da Dio migliore ricompensa; eppure Dio vuole che mangiamo » (p. 82).

zitutto una medicina, in quanto permette, se accettato nella luce di Dio, di scontare i peccati commessi e che si commetteranno (24). Ma la tribolazione non è solamente una medicina, può essere molto di più che una medicina. Si dà, infatti, la possibilità di soffrire per amore della giustizia, per la difesa della causa di Dio; non dunque per un peccato fatto o da farsi ma in piena innocenza (è anche qui evidente il riferimento autobiografico). Là dove non c'è niente da guarire, cioè nell'atto di difendere la causa di Dio e di soffrire per amore di giustizia, il dolore diventa il segno della perfezione cristiana, il distintivo del vero cristiano (25). E Moro ricorda le beatitudini, « beati coloro che piangono perché saranno consolati ». E ancora: beati i misericordiosi, beati coloro che soffrono persecuzione per la giustizia (26).

E' il primato della sofferenza. La prosperità per chi fa il bene è un concetto vetero-testamentario, ma è una legge imperfetta, come « si dà il pan dolce e il burro ai bambini perché si mettano a studiare » (27). La prosperità e il potere sono dunque strumenti e strumenti imperfetti. Il vertice della pienezza umana, il momento supremo della genesi dell'uomo in Dio è l'ora della sua morte. In Moro la morte appare il mezzo per cui l'uomo passa alla vera vita: esiste un primato della morte sulla vita mortale, perché la morte chiude il tempo pellegrinale e apre il passaggio alla gloria (28). Moro prende per questo a fondamento due luoghi del Nuovo Testamento (29): il passo dove Cristo s'intrattiene con i discepoli ad Emmaus (Luca XXIV, 26), e di fronte al loro stupore per la morte sulla croce del Messia, afferma: « Nonne haec oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam? » (30); attraverso la sofferenza e la morte il Cristo entra ed è re nel suo regno di gloria; e poi il passo di Paolo: « Si compatimur, et conregnabimus » (31): se soffriremo con il Cristo saremo anche partecipi con lui del suo potere regale.

La terra non è altro che una prigione. Vincenzo, il nipote che è uno dei dialoganti dell'opera moreana (l'altro è lo zio Antonio, in cui Moro evidentemente si identifica) ricorda allo zio quanto sia duro per l'uomo soffrire la prigionia, essere cioè privati della libertà (32). Ma Moro ri-

---

(24) Cfr. ibidem, pp. 50, 54-56.

(25) Cfr. ibidem, pp. 58-59.

(26) Cfr. ibidem, pp. 59, 94. La tribolazione è definita « segno di salvezza » (p. 74), e una « lode generale della tribolazione » è a pp. 102-103, a chiusura del l. I.

(27) Ibidem, p. 94.

(28) « Se m'incontrassi con uno che abbia vissuto una vita lunga e virtuosissima, e in fine, caduto in mano al Turco, sia rimasto fedele alla verità della sua fede, e, soffrendo ogni genere di tormenti nel proprio corpo, professasse e rendesse testimonianza alla verità... io non mancherei di dirgli... di non dubitare che... se egli si manterrà fermo, se persevererà con costanza nella confessione della sua fede, tutta quanta la sua pena si trasformerà in gloria » (ibidem, p. 58). Ma il senso della morte e della vita eterna ricorre spessissimo. A p. 115 afferma di voler « considerare ogni giorno come l'ultimo ».

(29) Ma Moro ne ricorda anche altri, come p. e. a p. 69 del *Dialogo:* « Per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei » (Atti, XIV, 21).

(30) Cfr. *Il dialogo,* cit., pp. 69, 341 (per il testo di p. 69 cfr. p. 70, nota 9).

(31) Cfr. ibidem, p. 344: da Rom. VIII, 17 e 2 Tim. II, 12, con una singolare fusione di passi non segnalata dal Castelli (cfr. p. 351, n. 3). Si cfr. anche ibidem, pp. 284-285.

(32) Cfr. ibidem, p. 295.

sponde dimostrando che tutta la terra è una prigione (33). Chi ne è cosciente usa del mondo come colui che ne è stanco (34), dacché il tempo della vita terrena è soprattutto « il tempo di piangere, poiché tale è il tempo di questo triste mondo, e il tempo di ridere verrà dopo, in cielo » (35). Bisogna perciò essere lieti di morire, perché solo così si esce dalla prigione per acquistare la libertà, la vera vita, la gloria (36).

Il vero cristiano (chi possiede Dio e testimonia la fede nella storia con il martirio gioiosamente affrontato) sa di vincere così ciò che costringe l'uomo nei suoi limiti e fa della storia una prigione: il legame alla terra, che la violenza del potere politico ed economico manifestano. Ora la vera ragione conviene su questa soluzione del problema dell'uomo e della storia, sul primato della coscienza fondato sul primato di Dio. La fede, e la morte che ne consegue, la persecuzione del mondo fino al martirio sono gli strumenti perché la terra esca dalla prigione ed entri nella resurrezione: sono gli strumenti per trasformare la storia. La biografia di Moro arriva qui a coincidere perfettamente con il suo pensiero: il vero cristiano è colui in cui dottrina e vita coincidono, in cui vita interiore e vita storica sono una sola cosa. Di fatto con Moro la fede cristiana non è più avvertita solo come un principio di vita spirituale ma anche come un principio di vita sociale. Il cristiano non cerca perciò di costruire uno Stato giusto come premessa all'evangelizzazione: la perfezione umana è una conseguenza del possesso di Dio oltre e più che un avvio ad esso.

Se le cose sono così, conclude Moro (37), ben venga la persecuzione, ben venga il martirio, che mette alla prova la cristianità e mostra quali sono i veri cristiani. Ben venga il turco, si dice nel *Dialogo,* che è ambientato nell'Ungheria del sedicesimo secolo quando la minaccia dell'invasione e della persecuzione dei turchi era veramente reale. Di fronte al turco (qui inteso come il falso cristiano, e in cui si raffigura Enrico VIII) il dilemma tra un cristianesimo ridotto a pura spiritualità, nascosto, che crede di poter accettare la religione imposta dall'invasore solo all'esterno mantenendo la vera fede nel segreto del cuore, e tra un cristianesimo interiore sì ma che si manifesta come testimonianza pubblica del Cristo, che preferisce la morte alla pubblica sconfessione della fede, questo dilemma viene allo scoperto. Per Moro la prima soluzione è semplicemente un « peccato mortale » (38), e dunque è fuori della stessa prospettiva cristiana, è il falso cristianesimo. Il vero cristiano è chi accetta l'altra soluzione: consapevole così di porsi nell'escatologia, nella vita eterna che comprende e realizza anche la pienezza umana (39): è stando nell'escatologia che si genera la vera soluzione per la storia, la vera storia.

---

(33) Cfr. ibidem, pp. 300-302; e a p. 309: « La terra è la nostra prigione », mentre « noi ci crediamo in libertà... in questa falsa condizione di benessere ».

(34) Cfr. ibidem, p. 68.

(35) Ibidem, p. 69.

(36) Cfr. più sopra nota 28; ed anche *Il dialogo* cit., p. 324, dove si parla di « morte gloriosa ».

(37) Dio « farà una cosa migliore se ci permetterà di morire in prigione »: ibidem, p. 313 (ma gran parte del l. III è dedicata a questo tema).

(38) Ibidem, p. 225. E si vedano poi le pp. 269-275, 331 (dove si parla di « fede finta »), e passim, specie dal l. III.

(39) Perciò Moro parla di « verità della fede e verità della giustizia » (ibidem, p. 226). Altrove: « Se siamo veramente cristiani possiamo affermare che... dobbiamo,

In questo senso mi pare esiste una perfetta unità nella testimonianza di Tommaso Moro, dall'*Utopia* al *Dialogo*. Nell'*Utopia* aveva visto il fallimento della civiltà cristiana precedente, la corruzione a cui la cristianità si era ridotta, e aveva tracciato « utopianamente » la città perfetta; nel *Dialogo* ricerca e definisce quale sia lo strumento per questa pienezza e perfezione dell'uomo e della storia: la pienezza teandrica (40). La sua santità e il suo martirio non figurano dunque in lui come un'improvvisazione ma come un coerente cammino. E chi conforta questo cammino, come ogni vero cammino umano, è Dio solo, è lo Spirito consolatore, lo Spirito di Dio (41).

CLAUDIO LEONARDI

se non vogliamo essere dannati, avere l'animo perfettamente disposto, nonostante la ripugnanza della carne, a sopportare con il suo aiuto e a sostenere per suo amore tutti i tormenti » (p. 285). Nella conclusione ricorrono spesso le citazioni dall'Apocalisse (cfr. pp. 340, 347), e infine: « Io credo che ogni buon cristiano bramerebbe oggi ardentemente di essere stato ucciso ieri crudelmente per la fede di Cristo » (p. 348).

(40) Per questa consapevolezza teandrica in Moro si cfr. anche ibidem, pp. 339 (dove si cita il passo caro ai mistici: Isaia LXIV, 4 = 1 Cor. II, 9), 343-349, e passim.

(41) Cfr. pp. 26, 33, 40 ecc. Lo Spirito Santo come la forza di Dio nell'uomo, strumento di « miglior vita » (il termine ricorre spesso), cioè di perfezione, è tema costante nel *Dialogo*, fino all'ultima grande pagina (cfr. ibid., p. 349). A p. 279 aveva scritto: « Il più grande conforto che l'uomo può trarre dalla tribolazione è di avere il suo cuore in cielo... il conforto dello Spirito Santo, sceso in noi per questo motivo..., spegnerà il grande e furioso fervore del dolore ».

IL DIALOGO TRA LE CHIESE NON-CALCEDONESI TRA DI LORO E CON LE CHIESE ORTODOSSE SLAVO-BIZANTINE

Sufficientemente nota è l'azione ecumenica delle Chiese protestanti, della Chiesa cattolica e non meno delle Chiese ortodosse slavo-bizantine (il cui indiscusso promotore è stato il patriarca Atenagora); non si sa, invece, molto dell'azione ecumenica svolta dalle Chiese « minori », non-calcedonesi o anti-calcedonesi. Queste sono le Chiese che non vollero accettare la dottrina cristologica definita nel quarto concilio ecumenico celebrato nel 451 in Calcedonia. Più propriamente, sono tali le Chiese monofisite, dato che quella nestoriana si era già ribellata durante il concilio precedente, quello Efesino, che definì l'unità di persona nella dualità delle nature, divina e umana, in Gesù Cristo.

Fra queste Chiese si possono distinguere tre gruppi con riti distinti, sebbene mantengano più o meno la stessa dottrina. Il primo gruppo comprende le Chiese siro-giacobite, cioè quella ubicata originariamente in Siria e quella dei giacobiti del Malabar (appartenente, in origine, al rito caldeo), la quale, dopo la sua separazione dalla Chiesa malabarica unita (che seguiva lo stesso rito), preferì accettare il rito della Chiesa siriaca. Il secondo include le Chiese copte: la principale ubicata in Egitto e, sua subordinata durante i secoli, ma, dal 1959, pienamente indipendente, la Chiesa copta di Abissinia. Il terzo gruppo è la Chiesa d'Armenia, unita quanto a dottrina, dogma, spiritualità, però divisa amministrativamente e giuridicamente nei due cattolicati principali di Etchmiazin (come cattolicato ecumenico armeno) e di Cilicia. In più vi sono due patriarcati, più o meno dipendenti da Etchmiazin, che sono quelli di Gerusalemme e di Costantinopoli.

Poiché l'ecumenismo di queste Chiese è meno conosciuto, ci è sembrato opportuno dare alcuni dati su di esse sui seguenti punti: a) relazioni reciproche fra le diverse Chiese non-calcedonesi; b) relazioni infra-ecclesiali con le Chiese ortodosse bizantine.

* * *

Le Chiese non-calcedonesi furono sempre unite fra loro, per quanto si riferisce alla dottrina, tuttavia ciascuna di esse (la siro-antiochena, la copta e la armena) rappresenta tradizioni liturgiche, spirituali e culturali molto diverse. Costituite in comunità fortemente caratterizzate, hanno sentito meno la necessità di concertarsi fra loro e di fatto hanno vissuto per secoli completamente isolate. Il clima dell'ecumenismo le indusse a cercare mutue relazioni fra loro, poi a mettersi in contatto con le altre Chiese di rito orientale del mondo slavo-bizantino e, infine, con la Chiesa catto-

lica e con le altre confessioni cristiane. Da qui la notevole importanza che rivestì il loro primo incontro generale, ad Addis Abeba, dal 15 al 21 gennaio 1965, nel quale fissarono una posizione comune a una serie di temi.

In seguito si sviluppò un'altra serie di riunioni, di carattere ufficioso e ufficiale, tanto fra loro quanto con le altre Chiese ortodosse. Il primo progetto di una riunione al vertice si ebbe nel 1950, quando Pablo Verghese, teologo della Chiesa siro-malabarita d'India, dopo una prolungata permanenza in Etiopia, e a seguito della sua esperienza personale nel Consiglio ecumenico delle chiese, propose una riunione di questo tipo all'imperatore Ailé Selassié. Fu appunto l'imperatore etiope a mostrarsi sempre più incline ad adoprarsi efficacemente nello stabilire un nodo più stretto fra tutte le Chiese non-calcedonesi. Sfortunatamente, non erano tempi adatti perché ciò potesse realizzarsi; e inoltre esistevano ostacoli d'impostazione che rendevano improbabile la serenità necessaria per una conferenza fruttuosa. Quegli ostacoli erano, per citarne solo alcuni, le difficoltà organizzative fra i diversi rami armeni, le relazioni fra le Chiese copte di Alessandria e di Etiopia, il conflitto esistente fra la Chiesa siriaca di Antiochia e la Chiesa siriaca di Malabar.

Questi ostacoli andarono scomparendo con gli anni. Nel 1954 la Chiesa copta etiopica conseguiva piena autocefalia, ma la convenzione del 20 giugno 1959 stabiliva egualmente un accordo completo fra il patriarca di Addis Abeba e il patriarca di Alessandria. Nel 1961 veniva sistemata la situazione difficile fra le Chiese siro-antiochene del Malabar e della Siria; per finire scemava la tensione nei rapporti fra i diversi rami della Chiesa armena nell'ottobre del 1963.

Spariti questi ostacoli, non rimaneva che preparare psicologicamente l'ambiente e stimolare il desiderio di una coesione più reale fra le diverse Chiese non-calcedonesi. In gran parte ciò si dovette allo stesso imperatore Ailé Selassié, che, nel 1957, aveva nominato una commissione di teologi etiopici per studiare il caso.

Si delineava contestualmente la convenienza, se non la necessità, di pervenire a un accordo con le altre Chiese ortodosse. Si poté così pensare a una doppia conferenza al vertice, una per le sole Chiese non-calcedonesi, l'altra insieme con le Chiese bizantine.

Fin dai primi giorni del dicembre 1964, l'imperatore Selassié aveva inoltrato l'invito ai capi delle Chiese bizantine affinché inviassero le loro delegazioni ad Addis Abeba. Le Chiese bizantine designarono soltanto degli osservatori, a livello di metropolitani. Non è ciò che speravano le Chiese anti-calcedonesi. Da qui ci si orientò al progetto originario di una riunione dei soli capi delle Chiese non-calcedonesi, senza più ricorrere ad osservatori ufficiali. Così, l'8 gennaio 1965, si apriva una conferenza preparatoria, in cui i teologi, delegati da ciascuna delle Chiese, avrebbero dovuto ultimare l'agenda. Il 13 dello stesso mese arrivarono i capi responsabili delle diverse Chiese: il patriarca siro-antiocheno Ignazio Giacobbe III, il cattolico della Chiesa siro-malabarita dell'India, Basilio Eugenio I, il cattolico di Cilicia, Khoren I, con i rispettivi seguiti. Il 16 arrivarono il patriarca di Alessandria, Cirillo VI, e il cattolico di Etchmiazin, Vasken I. In quanto al patriarca di Addis Abeba, la sua avanzata età non gli permise di prendere parte alle deliberazioni ordinarie e no-

minò, quale suo delegato alla conferenza, Abuna Teofilos, arcivescovo di Harrar. L'accoglienza fu solenne all'arrivo di tutti questi personaggi, con la presenza dello stesso Ailé Selassié. L'imperatore, poi, presiedette la assemblea inaugurale il 15 di gennaio, facendo valere così il suo titolo di antico Basileus. Quella riunione, in cui aveva avuto gran parte lo stesso imperatore, poté considerarsi come uno dei maggiori avvenimenti del suo governo. Inoltre, la celebrazione ad Addis Abeba fu una specie di riconoscimento del titolo dell'Etiopia a guardiana fedele della fede cristiana attraverso i secoli. Ailé Selassié fece constatare ciò con il suo discorso di saluto. Prendevano parte ai lavori cinque patriarchi, dieci arcivescovi, nove vescovi e un buon numero di teologi. L'agenda presentava questi sei punti: le nostre Chiese e il mondo moderno; cooperazione nell'insegnamento teologico; cooperazione nel compito della evangelizzazione; relazioni con le altre Chiese; istituzione di un organismo di relazione fra le nostre chiese; la pace e la giustizia nel mondo (1).

Il succo delle deliberazioni fu raccolto in un documento costituito da un preambolo e da sei capitoli.

Nel capitolo primo è rilevante ciò che si dice a proposito della vita monastica, dove i padri introducono due profonde innovazioni proponendo la creazione di congregazioni religiose attive, in riferimento soprattutto all'opera di evangelizzazione e di restaurazione della vita religiosa femminile.

La cooperazione nell'evangelizzazione, che viene trattata nel capitolo terzo, è interessante; si deve ricordare che l'attività apostolica, la quale aveva animato nel passato queste Chiese, si era andata poco a poco attenuando, talvolta per reazioni ostili negli ambienti in cui esse operavano, oppure a causa di un particolarismo etnico che finiva con chiuderle molte volte in se stesse. Ma un cristianesimo senza dinamismo (esse riconoscono nel documento) produce una comunità condannata all'asfissia. L'opera di evangelizzazione deve essere come la vera sorgente del rinnovamento delle Chiese. Esse insistono sul fondamento teologico dell'evangelizzazione propria del Vangelo. Però tale compito non ha niente a che vedere con il proselitismo intempestivo che a volte mutilò le antiche Chiese orientali e umiliò la loro dignità cristiana. Oggi, queste Chiese desiderano ritornare a riprendere questa attività mediante una testimonianza autentica, estesa a tutta la comunità, a partire soprattutto dal culto liturgico. Questa opera apostolica, deve procedere con due orientamenti: l'evangelizzazione di zone decristianizzate e lo sforzo missionario propriamente detto, che suppone l'adattamento culturale e catechistico che esigono, per il fatto medesimo, alcuni quadri specializzati.

E' importante ciò che è detto nel capitolo quarto circa le relazioni con le altre Chiese. Dobbiamo notare che principale finalità di questa conferenza era rafforzare la presa di coscienza circa la sua unità interna e la vocazione comune: essa desiderava, anzitutto, coordinare gli sforzi di rinnovamento spirituale, teologico e pastorale, per dare testimonianza di Chiese vive. Però in nessun caso si poteva pensare a un amalgama delle Chiese: esse dovevano mantenere ciascuna il proprio carattere. La con-

(1) Cfr. Nicolas G., *Conférence des chefs des Eglises non chalcédoniennes à Addis Abeba* (15-21 janvier 1965), « Proche Orient Chrétien », 1965, pp. 164-185.

ferenza di Addis Abeba, come conferenza di Chiese consorelle, ebbe successo poiché tutte trattarono su un piano di parità, preoccupate di rispettare la loro mutua dignità. Così esse possono rivolgersi coscientemente alle altre Chiese con cui desiderano entrare in relazione, apportando la propria testimonianza di buona intesa e armonia. La spinta cattolica propria di ciascuna di esse, le mosse spontaneamente verso uno sforzo cristiano universale: in questo spirito valgono le dichiarazioni concernenti le prospettate relazioni fra l'una e l'altra chiesa.

Trascriviamo integralmente quanto enunciato: « Ci rallegriamo del gran desiderio di ristabilire l'unità cristiana che oggi si estende al mondo intero e vi partecipiamo pienamente. Dio vuole l'unità di tutte le stirpi umane in seno alla Chiesa. Il mondo cristiano si trova diviso in numerose comunità, e ciò ci intristisce profondamente. Perciò desideriamo di cuore sollevare la questione: quali devono essere le nostre relazioni con le numerose Chiese da cui il mondo cristiano è costituito? Queste Chiese possono essere allineate in tre gruppi o categorie: le Chiese ortodosse orientali, di tradizione bizantina; la Chiesa cattolica romana; e le Chiese non ortodosse che sono membri del Consiglio ecumenico delle chiese.

« Siccome ci sta a cuore la riunificazione della cristianità, promuoviamo la riunione di tutte le Chiese, nella necessità di adottare angolazioni di accostamento differenti in relazione alle une e alle altre, in funzione del grado di affinità dottrinale e di parentela spirituale che riconosciamo. Tale considerazione ci porta a esaminare, in primo luogo, la questione delle nostre relazioni con le Chiese ortodosse orientali. Abbiamo condiviso di fatto con esse la stessa fede e siamo stati in comunione con esse fino al concilio di Calcedonia nel 451, quando sorse lo scisma. Rispetto alla controversia cristologica, che fu la causa della divisione, speriamo che studi comuni, in uno spirito di mutua comprensione, possano far luce sulle nostre relative posizioni. Perciò decidiamo di intraprendere nuovamente uno studio sistematico della dottrina cristologica nel suo contesto storico, studio fatto da specialisti e che tenga conto degli studi anteriori sulla questione fatti da gruppi non ufficiali in occasione di riunioni del Consiglio ecumenico delle chiese. Nel frattempo siamo tutti d'accordo affinché le nostre Chiese cerchino rapporti più stretti con le Chiese ortodosse e cooperino con esse sul terreno concreto.

« Anche con la Chiesa romana abbiamo condiviso la stessa fede e rimanemmo in piena comunione fino al concilio di Calcedonia del 451, quando sopravvenne la divisione. Ci rallegriamo della presa di coscienza che si manifesta nella Chiesa romana in rapporto al riconoscimento delle altre Chiese, e particolarmente di quelle orientali ortodosse. Tenendo conto di questo spirito nuovo, dobbiamo essere disposti a entrare in contatto con la Chiesa cattolica romana in vista di una comprensione più profonda. Nelle nostre relazioni con la stessa dovrà essere adottato il principio di dialogo a livello di Chiese. In questo contesto dovremmo chiedere alla Chiesa romana di riesaminare il suo atteggiamento teorico e pratico, tanto nel punto delle Chiese unite come sul proselitismo fra i membri delle nostre Chiese. Ci felicitiamo pure di constatare che le Chiese ortodosse orientali hanno anch'esse adottato un atteggiamento positivo rispetto al dialogo che dovrà stabilirsi con la Chiesa cattolica romana; speriamo che ci sia possibile proseguire in questa direzione in collaborazione con esse.

« Con le Chiese non ortodosse, membri del Consiglio ecumenico delle chiese, abbiamo già relazioni cordiali in seno al consiglio stesso, e speriamo che Dio apra la via alla nostra mutua comprensione e alla nostra cooperazione in tutto ciò che sia possibile. Fra queste Chiese, quella di vetero-cattolici e quelle anglicane devono essere tenute in particolare considerazione. Le Chiese anglicane, per esempio, hanno sempre dichiarato la loro stima nei confronti delle Chiese ortodosse d'oriente; e siamo persuasi che questo atteggiamento condurrà a un dialogo fruttuoso fra loro e noi. Le nostre Chiese hanno pure avuto contatti con le altre Chiese del Consiglio ecumenico. Nelle nostre mutue relazioni si sono avute, e vi sono tuttora, difficoltà che nascono da una determinata tendenza al proselitismo da parte di alcuni gruppi protestanti. Speriamo che questa tendenza scompaia. Crediamo che Dio, che nel quadro del Consiglio ecumenico delle chiese ha fatto sì che si allacciassero legami d'amicizia fra le nostre Chiese e le altre, ci aiuterà a crescere in fratellanza gli uni con gli altri e ci ristabilirà tutti nell'unità, nei tempi e nel modo che Egli vorrà.

« E, prima di concludere, vorremmo esprimere la nostra stima sincera in relazione al movimento ecumenico mondiale, così come si manifesta nel Consiglio ecumenico delle chiese. Il nuovo spirito di coesione, di mutua comprensione e di cooperazione provocato dal movimento ecumenico ha conseguito già effetti positivi nella vita di tutte le Chiese interessate. Speriamo che Dio faccia sentire la sua forza nel tentativo rivolto al progresso del movimento ecumenico facendo grazia alle Chiese più adatte ad adempiere tale missione della cooperazione di tutti in una fedeltà sempre maggiore al nostro unico Signore Gesù Cristo » (nn. 1-8).

Il capitolo seguente contiene una pagina di capitale importanza come conclusione del documento stesso, e soprattutto in merito all'efficacia delle decisioni prese. L'istituzione di un comitato permanente, fase preparatoria per la costituzione di un altro organismo anch'esso permanente, pone in rilievo la possibilità e la determinazione di collaborazione immediata fra le Chiese non-calcedonesi. Sia chiaro che secondo la struttura tipica delle Chiese orientali, né tale comitato né tali organismi definitivi possono realizzare direttamente l'unione delle Chiese, però da essi dipenderà in gran parte il vigore della coesione costituita, l'efficacia delle decisioni prese, almeno in ciò che riguarda il lavoro dei comitati speciali, la cui fondazione è stata comunque decisa; e, soprattutto, l'orientamento delle conferenze successive. Per il momento, era da dispiacersi che il comitato designato non avesse alcun membro delle Chiese armene, sia del cattolicato di Cilicia che di quello dell'Etchmiazin. I membri designati erano così suddivisi: due di ciascuna delle Chiese seguenti: Alessandria, Antiochia, Etiopia e Malabar indiano. Cioè, Amba Samul e Amba Atomasio per Alessandria, Mar Malatios Barnaba e Mar Severios Zakka per Antiochia, Gébré Tsadik Degefu e Melaké Selam Samuel Terrefé per l'Etiopia, e K. C. Joseph e V. C. Samuel per il Malabar indiano. Come abbiamo detto dianzi, non vi fu alcun rappresentante della Chiesa armena a causa di difficoltà interne presenti in quest'ultima. Come segretario temporale rimaneva designato Ato Seifu Metaferia, della Chiesa d'Etiopia (2).

Secondo le decisioni prese, il comitato designato si riunì al Cairo

(2) *Idem.*

dal 4 al 12 gennaio 1966. Esso, a sua volta, convocò un'altra conferenza (che sarebbe stata doppia) per i primi giorni del 1967 e che si sarebbe riunita di fatto ad Antelias dal 23 gennaio al 5 febbraio di quell'anno. Nella riunione del Cairo, prima conseguenza pratica di quella di Addis Abeba, parteciparono dodici vescovi e ventiquattro teologi, che presero parte, tutti, alle ventiquattro sessioni che si fecero dal 4 al 12 gennaio. Furono presenti pure alcuni osservatori, come Patrick Rodgers per la commissione ecumenica « Fede e costituzione », e, da parte cattolica, il gesuita Enrique Ayrout. Fra l'altro, si avanzarono progetti che più tardi le rispettive Chiese avrebbero dovuto approvare: a) la strutturazione di un organismo permanente e la creazione di segretariati locali al Cairo, a Beirut e a Kottayam in India, in collaborazione con il segretariato generale avente sede ad Addis Abeba; b) cooperazione nella ricerca teologica e pastorale, con la creazione di un istituto di alti studi con sede al Cairo e una commissione per lo studio pastorale e l'evangelizzazione; c) infine, la designazione di Antelias come sede di una riunione per il febbraio del 1967.

Parimenti si studiarono i lavori già portati a termine dalle distinte Chiese orientali durante l'anno prima, dopo la riunione di Addis Abeba, allo scopo di unificare legislazione, calendario e problemi connessi alla evangelizzazione, nonché le relazioni delle Chiese orientali fra loro e con le altre Chiese cristiane. Nella sessione di chiusura si ebbero tre discorsi importanti, uno di monsignor Sarkissian sull'antico e sul nuovo nella sua Chiesa; un altro di Pablo Verghese sulla nuova vita della Chiesa; il terzo del reverendo Patrick Rodgers sull'unità della Chiesa (3).

Secondo quanto convenuto nella riunione al Cairo, il nuovo incontro si ebbe ad Antelias, nel Libano, dal 23 gennaio al 5 febbraio 1967. Siccome non erano stati superati ancora tutti gli ostacoli esistenti fra i cattolici armeni di Cilicia e di Etchmiazin, i delegati delle Chiese armene furono in parte assenti. Tuttavia il cattolico di Cilicia, Khoren, acconsentì ad assumere la responsabilità di una collaborazione regolare in nome della comunità armena, in seno al comitato permanente, di cui furono designati membri K. Sarkissian e Mesrob Ashijian. La designazione di Antelias come luogo della riunione non era solo un test imposto alle relazioni interne della Chiesa armena, bensì un invito alla solidarietà, ancora fragile in alcuni punti, delle Chiese non-calcedonesi fra di loro.

Effettivamente, le decisioni prese ad Addis Abeba, e lo stesso orientamento comune approvato, non sortirono la stessa risonanza in ognuna delle Chiese e non sollevarono lo stesso sentimento di urgenza circa le riforme che si dovevano intraprendere. Quindi l'inizio di questa fatica doveva risultare laborioso e alquanto difficile.

Perciò al Cairo si prese la decisione di nominare speciali commissioni con precise responsabilità, sostenute dai segretariati locali, uno al Cairo, un altro a Beirut e un terzo a Kottayam (segretariati destinati a incarnare lo spirito di Addis Abeba nel contesto particolare di ciascuna delle comunità). In Etiopia rimaneva il segretariato generale della commissione permanente, dove non si vedeva di buon occhio la creazione

(3) Nicolas G., *Réunion de la Commission permanente de la Conférence des Eglises non chalcédoniennes* (Le Caire, 4-12 janvier 1966), « Proche Orient Chrétien », 1966, pp. 29-34.

di questi segretariati particolari, che, tra l'altro, consideravano con un certo biasimo la marcata lentezza del segretariato generale.

Neppure Antelias parve essere il luogo più adatto per la riunione, date le differenze ancora esistenti fra i due cattolicati armeni. Si preferì Antelias solo per trattare affari comuni di educazione cristiana. In realtà si ebbero due riunioni diverse. La prima, della commissione per l'educazione, si ebbe dal 29 gennaio al 5 febbraio, la seconda, della commissione permanente, dal 6 al 10 febbraio; al pubblico parvero essere una sola, sia per lo spirito che le animava sia per i personaggi che vi partecipavano.

La commissione sull'educazione doveva sviluppare questi punti: l'elaborazione di un programma di insegnamento cristiano e la formazione di una specie di direttorio della catechesi, sintetizzando le grandi linee di una educazione ad un tempo fedele alla tradizione della Chiesa e adatta ai tempi nuovi (4).

La commissione permanente approvò i lavori della commissione di studio precedente, programmando meglio la formazione religiosa dei fedeli. Per essi si designò una nuova commissione, chiamata « per la formazione religiosa e per la redazione dei testi catechetici », che avrebbe fornito alle diverse Chiese la necessaria letteratura. Si componeva di quattro membri: monsignor Atanasio (copto). Salba Sham'un (siriano), Mesrob Ashijian (armeno) e Pablo Verghese (malabarita), quest'ultimo presidente della nuova commissione. Se non altro si vide la collaborazione crescente delle Chiese diverse non-calcedonesi in un compito che doveva essere comune per tutte (5).

* * *

Già prima della riunione di Addis Abeba ebbero luogo, in modo non ufficiale ma puramente ufficioso, riunioni congiunte fra teologi bizantini e non-calcedonesi allo scopo di una comune intesa circa le divergenze sulle dottrine dogmatiche. Gli incontri non ufficiali si svilupparono all'ombra delle rispettive sessioni del Consiglio ecumenico delle chiese, dato che fra le une e le altre, le non-calcedonesi e le bizantine, si notava un desiderio comune di avvicinamento, di accordo, di collaborazione, e, se possibile, di unione generale. La commissione intraortodossa, riunita nel 1930 al monte Athos, già si era occupata, e in modo ufficiale, di questo problema. E già allora si erano annotate sull'agenda, come tema del futuro prosinodo panortodosso, « le relazioni della Chiesa ortodossa in uno spirito di carità con le Chiese eterortodosse (armena, copta, etiopica, caldea, giacobita, ...) che tendono a un avvicinamento con la Chiesa ortodossa ».

Nel 1951, e in occasione del millecinquecentesimo anniversario del quarto concilio ecumenico, il patriarcato di Costantinopoli rivolse un messaggio di carità alle « Chiese cristiane d'oriente, distaccate, da allora, dal capo della Chiesa ortodossa, sebbene, per il resto, poco lontane da essa nella dottrina e nella fede trasmesse dagli Apostoli ». Le si invitava a

(4) Cfr. il suo sviluppo in « Proche Orient Chrétien », 1967, pp. 46-55: *La réunion sur l'éducation chrétienne.*

(5) Nicolas G., *Réunion de la commission permanente 6-10 février,* « Proche Orient Chrétien », 1967, pp. 55-67.

una riunione con la Chiesa ortodossa, dato che le differenze e le difficoltà esistenti « non sono così grandi come si suppone e si crede abitualmente ». Sarebbe bastato, da parte delle Chiese interessate, che « ponessero tutta l'attenzione e tutto l'impegno a smussare gli angoli che impediscono l'avvicinamento e l'unione ».

In seguito, nel 1953-54, si svilupparono a Kottayam, in India, alcune discussioni teologiche fra teologi siro-malabariti e teologi russo-ortodossi, nelle quali si arrivò a una certa intesa su alcuni particolari punti di vista.

Nella prima conferenza panortodossa di Rodi si venne a toccare il problema delle relazioni fra la Chiesa ortodossa e le Chiese non-calcedonesi, anche in modo ufficiale. Nella citata conferenza furono presenti, in rappresentanza di quelle Chiese, quattro osservatori della Chiesa copta, due di quella d'Etiopia, uno di quella armena, quattro di quella siro-giacobita e due della siro-malabarita dell'India. Venne espressa l'intenzione di preparare e convocare una riunione di teologi di tutte le Chiese onde discutere la possibilità di eliminare la separazione che esiste fra loro da circa quindici secoli. Tale intenzione rimase lettera morta per il momento, ma l'idea andava maturandosi a poco a poco: prima a Montreal, nel Consiglio ecumenico delle chiese, e poi a Rochester, durante l'estate del 1963, alla commissione dottrinale « Fede e costituzione ». Già allora si designò una commissione preparatoria per la programmazione di questi incontri. I designati furono tre, tutti nel medesimo Consiglio ecumenico delle chiese: N. Nissiotis, teologo greco, Pablo Verghese, della Chiesa siro-malabarita, e Lucas Vischer, segretario della commissione ecumenica. Dapprima si pensò a una riunione a Cipro, che non si poté tenere data la situazione politica anormale di quell'isola: e allora si designò la città di Aarhus in Danimarca per i giorni dall'11 al 15 agosto 1964.

Alla riunione assistettero otto teologi ortodossi, di cui cinque greci, il vescovo Emilianos di Milo, rappresentante del patriarca ecumenico, il sacerdote Romanides, professore di teologia greca a Brooklyn, i professori J. Karmiris e G. Konidaris, della scuola teologica dell'Università ateniese, il professor N. Nissiotis, dell'Istituto ecumenico di Ginevra. Poi, tre teologi russi, i sacerdoti G. Florovsky, V. Borovoy e J. Meyndorff. Da parte dei non-calcedonesi vi erano dieci teologi: i vescovi armeni Tiran e Sarkissian, il vescovo siriano Mar Severius Zakka Iwas, i malabariti Mar Thomas Dionisios, vescovo, e N. J. Thomas e P. Verghese, sacerdoti: il professore copto Karam Nazir Khella e gli etiopi Like Siltanat Habte Mariam Worquineh, e V. C. Samuel, sacerdoti, più il professore Getachen Haile. Non poterono assistere i rappresentanti di Costantinopoli.

I temi trattati dai diversi professori furono i seguenti: calcedonesi e monofisiti dopo il concilio, interferenza dei fattori storici e dogmatici nella separazione delle Chiese orientali dell'antica Chiesa cattolica, il problema dell'unione delle Chiese orientali non-calcedonesi con la Chiesa ortodossa, l'espressione di Cirillo di Alessandria circa « l'unica natura incarnata del Verbo di Dio », e più generalmente la sua cristologia, la dottrina sulla persona di Cristo nella Chiesa armena con speciale riferimento all'unione delle due nature, la questione della riconciliazione e della riunione delle antiche Chiese orientali con la Chiesa ortodossa.

Alla fine della discussione venne emanata una dichiarazione congiunta: « Nello studio comune fatto da tutti noi, del concilio di Calcedonia fu

al centro dei nostri dibattiti la frase celebre che utilizzò il nostro padre comune in Cristo, Cirillo di Alessandria, dell' "unica natura (o unica ipostasi) incarnata del Verbo di Dio" con tutte le sue implicazioni, in quanto all'essenza del dogma cristologico noi ci siamo messi tutti d'accordo. Attraverso la terminologia distinta utilizzata da ciascuna parte, abbiamo vista espressa la stessa verità. E in quanto siamo d'accordo per rigettare senza riserve tanto la dottrina di Eutiche come quella di Nestorio, l'accettazione o non accettazione di Calcedonia non comporta l'accettazione né dell'una eresia né dell'altra. Le parti hanno constatato di avere seguito fondamentalmente la dottrina cristologica dell'unica Chiesa indivisa, formulata da san Cirillo... Abbiamo constatato la necessità di marciare uniti in avanti. La questione è di importanza decisiva per tutte le Chiese dell'oriente e dell'occidente, come pure per l'unione di tutta la Chiesa di Gesù Cristo».

Da uno studio attento della relazione comune, adottata unanimemente con grande soddisfazione generale, risultò lo spirito di riconciliazione che aveva animato tutta la riunione. Essa rappresentò il primo passo di un lungo cammino che si doveva ripetere fino a poter arrivare all'unione perfetta e totale (6).

Nel luglio di tre anni dopo, nuova riunione a Bristol in Inghilterra. In totale vi presero parte diciannove professori appartenenti alle Chiese bizantine e non-calcedonesi. In data 29 luglio, firmavano una dichiarazione congiunta nella quale si notava un accordo essenziale sul piano dottrinale, quantunque vi fossero divergenze nelle espressioni formali. In ogni caso si vide la necessità di rinnovare riunioni di questo tipo per chiarire i punti oscuri e rilevare i distinti punti di vista, a volte soltanto divergenti nella formulazione verbale della dottrina.

Trascriviamo soltanto il punto quarto della dichiarazione: « Dal secolo quinto abbiamo utilizzato formule diverse per confessare la nostra fede comune nell'unico Signore Gesù Cristo, Dio perfetto e uomo perfetto. Gli uni partono dall'affermazione di due nature, due volontà, due energie, unite ipostaticamente nell'unico Signore Gesù Cristo. Gli altri affermano l'unione in una sola natura umano-divina, una sola volontà, una sola energia, nel medesimo Cristo. Però dall'una e dall'altra parte si parla di un'unione senza confusione, senza cambiamenti, senza divisione, senza separazione. I quattro termini appartengono alla nostra tradizione comune. Le due parti affermano la permanenza dinamica della divinità e della umanità, con tutte le sue proprietà naturali e le sue facoltà, nell'unico Cristo. Coloro che parlano in termini di unicità non mescolano né confondono il "senza divisione, senza separazione" di coloro che sostengono "due"; e il "senza cambiamento, senza confusione" di coloro che ne sostengono "una", chiedono che il principio di unità sia accentuato in maniera particolare, affinché possiamo intenderci reciprocamente » (7).

Una terza riunione, ancora ufficiosa, si ebbe dal 16 al 20 agosto

(6) Karmiris J., *Rencontre non officielle entre théologiens orthodoxes et non chalcédoniens*, « Proche Orient Chrétien », 1965, pp. 227-237. La documentazione venne pubblicata in inglese: *Unofficial Consultation between theologians of Eastern and Oriental orthodox Churches at Aarhus 1964*, « The Greek Orthodox Theological Review », Winter, 1964, p. 168.

(7) *Réunion du groupe des théologiens orthodoxes orientaux à Bristol, juillet 1967*, « Proche Orient Chrétien », 1967, pp. 287-290.

1970 a Ginevra, con la partecipazione di diciannove teologi ortodossi e dieci non-calcedonesi, appartenendo i primi alle Chiese di Costantinopoli, Antiochia, Mosca, America, Romania, Bulgaria, Grecia, i secondi alle Chiese di Egitto ed Etiopia (copte), armena, siriaca e malabarita d'India.

Ecco i temi esposti e discussi: storia succinta degli sforzi fatti per la riunione fra i partiti calcedonese e non-calcedonese nel periodo dagli anni 451 al 641 (Samuel, d'Etiopia); la decisione di Calcedonia fino al sesto concilio ecumenico; introduzione e riassunto della coerenza interna fra i dogmi trinitari e cristologico; unità della Chiesa e unità dello Stato, e loro relazioni nella determinazione dei dogmi (Koniradis, di Grecia); le tradizioni canoniche della Chiesa ortodossa e delle Chiese orientali (Pierre L'Huillier, di Mosca); la distinzione fra « definizioni dogmatiche » e « canoni » degli antichi concili, e loro significato per l'accettazione del concilio di Calcedonia (Karmiris e Chitescu, di Grecia e di Romania); gli aspetti ecclesiologici che riguardano le relazioni fra la Chiesa ortodossa e le Chiese orientali ortodosse (Verghese, del Malabar); gli impedimenti nelle relazioni tra la Chiesa orientale calcedonese e le Chiese orientali non-calcedonesi (Zizioulas, di Grecia); studio storico-teologico degli anatemi lanciati contro il quarto concilio ecumenico della Chiesa armena (Papandreu, di Costantinopoli), i tre primi concili ecumenici e il loro significato per la Chiesa armena (Krikorian, di Armenia).

Anzitutto, e dopo le discussioni corrispondenti, si diceva nel comunicato finale, redatto di comune accordo, che si confermava tutto ciò che si era già discusso in precedenza sul tema cristologico. Persistevano, tuttavia, alcune divergenze nell'espressione formale della tradizione ammessa da tutti. Queste divergenze concernevano tre punti particolari: a) significato e luogo di determinati concili nella vita della Chiesa; b) l'anatema o la canonizzazione di determinati dottori in posizione di controversia nella Chiesa; c) le questioni giuridiche, relative alla manifestazione dell'unità della Chiesa, nei piani locale, regionale e mondiale.

Per quanto si riferisce ai concili, gli ortodossi ammettono il valore e la canonicità dei primi sette, mentre i non-calcedonesi ammettono solamente i primi tre di Nicea, Costantinopoli ed Efeso. Si discusse la convenienza di levare detti anatemi, almeno rispetto ad alcuni dottori (ricordiamo il caso di Dioscoro e Severo, riconosciuti dai non-calcedonesi e non ammessi dagli ortodossi). Venne ritenuto possibile non togliere formalmente questi anatemi, né che questi dottori siano riconosciuti come santi dalla parte che li condanna. Quanto alla giurisdizione essa non deve considerarla come una questione meramente organizzativa, ma come questione che interessa l'ecclesiologia in determinati aspetti. Il modello tradizionale di autonomia e autodeterminazione territoriale ha la sua propria giustificazione sia teologica che pratica.

Tanto nella riunione di Bristol che in quella di Ginevra, i membri furono tutti d'accordo sulla necessità di designare una commissione comune ufficiale per esaminare i problemi che avevano separato le Chiese nel passato, discutere i mutui accordi e disaccordi, vedere se il grado di accordo giustificasse la redazione di una dichiarazione esplicativa di riconciliazione che non avesse il carattere di una confessione di fede o di definizione dogmatica, ma che fosse destinata ad offrire la base su cui le Chiese esaminassero la possibilità dell'intercomunione eucaristica.

Venne espresso il comune desiderio che tali incontri potessero avere un carattere ufficiale. Per il momento, si designò, con carattere non ufficiale, dato il tipo stesso della riunione, un « comitato di continuazione », del quale avrebbero fatto parte coloro che erano intervenuti nei colloqui di Aarhus, Bristol e Ginevra; poi un altro comitato esecutivo speciale del citato « comitato di continuazione », costituito dai seguenti membri: metropolita Emilianos di Calabria, arciprete V. Borovoy, sacerdote M. Krikorian, professor N. Nissiotis e sacerdote P. Verghese. Il compito di tale comitato era di pubblicare e sottoporre alle Chiese una relazione delle tre consultazioni avute; di redigere, in forma di dichiarazione comune, una sintesi dei principali punti delle tre riunioni non ufficiali, in modo che essi fossero discussi all'interno delle diverse Chiese autonome; di pubblicare uno studio con informazioni statistiche, storiche teologiche ed altre ancora, sulle distinte Chiese autonome; di studiare la possibilità di fondare un'associazione di scuole di teologia di cui faranno parte i seminari, accademie e facoltà teologiche delle diverse Chiese autonome delle due famiglie; di pubblicare una rivista con informazioni sulle Chiese autonome e circa le discussioni ulteriori che si tengono in materia teologica, storica o ecclesiologica; rendere accessibili alle Chiese le fonti originali per studio di ricerca e informazione sull'evoluzione storica nella teologia e spiritualità comuni e relazioni reciproche fra le Chiese; suggerire e animare consultazioni teologiche a livello locale, regionale e mondiale, allo scopo di approfondire la mutua comprensione e affrontare i problemi contemporanei, in particolare quelli che riguardano la partecipazione nel movimento ecumenico; esplorare la possibilità e intraprendere i primi passi allo scopo di creare uno o vari centri comuni di ricerca dove possano ulteriormente svilupparsi gli studi teologici e storici relativi alla tradizione ecumenica ortodossa; studiare la possibilità di formulare su base comune mezzi per l'istruzione dei fedeli, compresi i bambini e i giovani, e di redigere libri di insegnamento teologico (8).

Nel gennaio del 1971 si riunì ad Addis Abeba il comitato centrale del Consiglio ecumenico delle chiese. Approfittando dell'occasione, i membri ortodossi e non-calcedonesi della commissione « Fede e costituzione » della stesso organismo ecumenico, si riunivano per la quarta volta, sempre in modo non ufficiale, sotto la presidenza di N. Nissiotis e Pablo Verghese. Intervennero circa trenta teologi di entrambe le Chiese.

Come risultato delle loro deliberazioni fu stilato un comunicato congiunto di dodici punti. Presentarono i lavori il professor V. C. Samuel, della Chiesa siro-malabarita, e il P. V. Borovoy, del patriarcato di Mosca. Si trattarono alcune delle divergenze rilevate nella consultazione precedente di Ginevra, come quelle relative all'anatemizzazione o canonizzazione di alcuni dottori o teologi. L'annullamento degli anatemi venne, questa volta, considerato come un passo indispensabile nel cammino dell'unità fra le due tradizioni. Una volta annullati questi anatemi dell'una o dell'altra Chiesa, non si doveva esigere il passaggio dall'anatema di una Chiesa alla santità dell'altra Chiesa. Furono riportati i casi, ad esempio, di Leone Magno, di Dioscoro, di Severo, anatemizzati per gli uni, santi per gli

(8) Cfr. *Troisième consultation non officielle entre théologiens orthodoxes et non chalcédoniens, Genève, août 1970,* « Proche Orient Chrétien », 1971, pp. 35-42.

altri. Si discusse sul modo dell'annullamento di anatemi e della preparazione che ciò richiede nelle diverse chiese. Un altro problema che si pose fu se la Chiesa abbia il potere di annullare anatemi lanciati da un concilio ecumenico. Come soluzione si propose di esaminare i concili nella storia della Chiesa in una visione teologica che li consideri tappe nella ricerca della migliore espressione della verità; la Chiesa avrà sempre, conseguentemente, l'autorità necessaria per chiarire le decisioni di un concilio secondo le sue vere intenzioni.

I delegati di Addis Abeba riaffermarono finalmente la loro convinzione, già espressa nelle riunioni di Bristol e di Ginevra, che le due tradizioni debbano dichiarare ufficialmente la loro unità nella fede e formularono nuovamente la speranza che il lavoro realizzato a livello non ufficiale potesse essere assunto ufficialmente dalle stesse Chiese.

Sicuramente un primo passo per questi contatti ufficiali fu la costituzione di una commissione di ortodossi per il dialogo con le Chiese non-calcedonesi, decisa nella quarta conferenza pan-ortodossa di Chambesy nel 1968.

Il metropolita Metodios di Axoum, della Chiesa greco-ortodossa di Alessandria, mise in rilievo uno dei problemi giurisdizionali che le Chiese avrebbero dovuto risolvere: ecclesiologia e organizzazione concreta del governo delle Chiese. Questo problema ha la sua importanza soprattutto per le Chiese di Antiochia e di Alessandria, nelle quali, da secoli, esistono due patriarcati, uno per ciascuna tradizione, la greco-ortodossa e la siro-antiochena. Lo stesso problema si presenta nel caso delle relazioni con la Chiesa cattolica, che ha pure i suoi patriarcati locali nell'ambito di queste Chiese (9).

Abbiamo fatto menzione della commissione teologica intraortodossa costituita in via ufficiale nella quarta conferenza pan-ortodossa di Chambesy nel 1968. Questa commissione si ritrovò ad Addis Abeba dal 18 al 28 agosto 1971. Vi presero parte delegati delle Chiese di Costantinopoli, Alessandria, Gerusalemme, Mosca, Romania, Cipro, Grecia, Georgia, Polonia e Finlandia sotto la presidenza del delegato di Costantinopoli, il metropolita Crisostomo di Myra. Quattro furono gli studi presentati all'esame della riunione: a) punti che gli ortodossi devono prendere in considerazione prima di incontrarsi con i non-calcedonesi, come il Tomo di papa Leone, il caso del patriarca Dioscoro, il concilio di Efeso del 449, le proposizioni per un accordo (metropolita Metodios di Axoum); b) problema del riconoscimento dei quattro ultimi concili ecumenici da parte di queste Chiese (Antimo di Tigoviste); c) stato dalla preparazione teologica già compiuta tra le due comunioni ecclesiastiche (Karmiris di Grecia); d) risultato della quarta conferenza non ufficiale fra le due Chiese, celebrata ad Addis Abeba (Staniloe di Romania).

Alla luce delle deliberazioni di queste quattro conferenze non ufficiali celebrate nel 1964, 1967, 1970, e 1971, la commissione teologica poté arrivare molto rapidamente alla conclusione che i punti comuni di entrambe le Chiese erano numerosi e abbastanza profondi perché potesse iniziarsi un dialogo ufficiale. La commissione teologica propose alle Chiese orientali

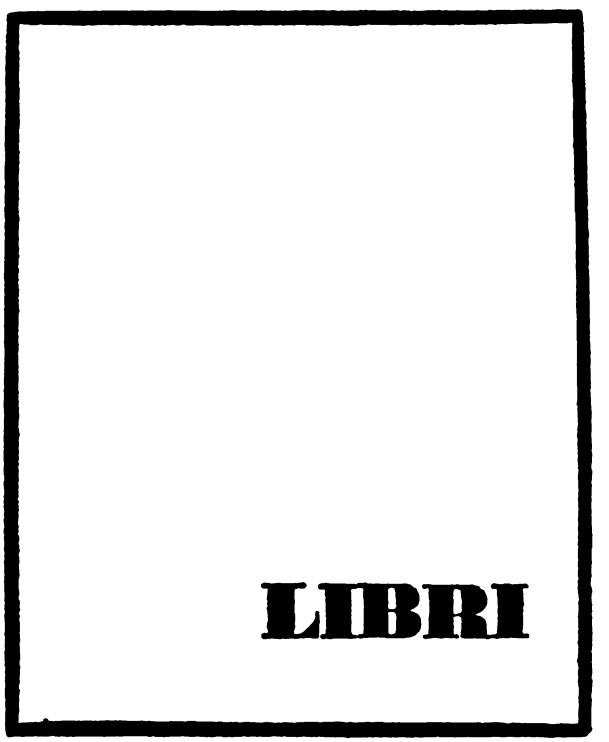
(9) Cfr. *Quatrième consultation non officielle entre théologiens orthodoxes et non chalcédoniens, Addis Abeba, janvier 1971,* « Proche Orient Chrétien », 1971, pp. 171-175.

ortodosse l'invito alle Chiese non-calcedonesi a costituire anch'esse una analoga commissione teologica al fine di cominciare a stabilire contatti bilaterali ufficiali. Gli ortodossi designarono, per loro conto, una sotto-commissione, composta dal metropolita Metodios di Axoum, dal professor N. A. Zabolotsky di Mosca, dal professor Romanidis di Grecia. Si sarebbe potuto suggerire che le Chiese non-calcedonesi designassero un'altra sottocommissione, pure di tre membri, la cui missione sarebbe stata preparare congiuntamente, e in dettaglio, la prima riunione ufficiale delle commissioni teologiche delle due Chiese. Vennero poi i primi contatti iniziali in un piano già ufficiale (10).

ANGEL SANTOS

(Traduzione dallo spagnolo di F. Garrone)

(10) Cfr. *Première réunion de la Commission théologique interorthodoxe pour le dialogue avec les Eglises non chalcédoniennes, Addis Abeba, 18-28 août 1971.* « Proche Orient Chrétien », 1971, pp. 336-338.


LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget-Bozzo

Bonifacio Baroffio

Edoardo Benvenuto

Pierangelo Bonati

Filippo Garrone

Bruno Orsini

Ignazio Venzano

Giuseppe Viola

WILLIAM A. LUIJPEN: « SI PUO' PARLARE DI DIO? » - Traduzione di A. Bernardini, Edizioni Paoline, Torino 1973, pp. 94.

Perché parlare di un libro come questo, che non aggiunge nulla a quel che avevamo già ascoltato e letto in testi originali, in fonti di prima mano? Perché dar peso ad un'opera di divulgazione un po' grossolana dei motivi e degli argomenti che sono ora di moda presso molti « teologi » dei paesi anglo-sassoni?

Le ragioni sono le seguenti: 1) il libretto non è rivolto a un gruppuscolo di specialisti, non ha propositi di ricerca, ma si vuole rivolgere a un pubblico esteso, disarmato, e vuole spiegare ai semplici, che si fidano di quel che leggono, come stiano le cose in verità quando si parla di religione; 2) l'opuscolo ha la veste tipografica dimessa, il prezzo modesto, il tono suadente, della buona stampa che spesso i fedeli si trovano a disposizione all'ingresso delle chiese; la casa editrice, poi, sembra poter dare garanzie di serietà e di attendibilità.

Le ragioni dette sono, secondo noi, sufficienti per farci guardare con un certo interesse a questa breve sintesi di luoghi comuni, che pretende di offrire al lettore una nuova chiave interpretativa della fede cristiana, dissimulandola sotto l'insegna di un innocuo, benché discutibile, fideismo. Purtroppo, il fideismo proclamato nelle prime e nelle ultime pagine è ben altro che un semplice disinteresse per il « mondo della cultura », per la « riflessione », per la vana « erudizione »; è invece un'ultima sponda, un estremo rifugio, in cui si può rincantucciare il discorso religioso per chi si ostina a perseverare nelle consuetudini e nelle domestiche pratiche cristiane, anche dopo aver perduto la fede, o almeno dopo aver abbandonato ogni speranza di ragionevole spiegazione.

Per questo le argomentazioni proposte da Luijpen per salvare in extremis il discorso religioso, a dispetto di tutte le premesse che egli accetta e che porterebbero ad una condanna irrevocabile, acquistano un aspetto urtante, perché è urtante una difesa che si professi irragionevole, sconsolata, fatta per dovere d'ufficio o per invocar clemenza.

Ma seguiamo con ordine le fasi della rivoluzione fideistica di Luijpen. L'autore parte dall'ascolto delle usuali obiezioni della filosofia neo-positivista e analitica: il discorso su Dio non ha senso, le affermazioni religiose non dicono nulla, « non riguardano niente » (p. 33). Eppure, piaccia o no, il credente esiste (p. 7) e sembra non darsi pensiero del non senso della sua fede. Ecco allora come si può, secondo Luijpen, trovare un accomodamento, che spieghi la sopravvivenza dei credenti e salvi le tesi filosofiche contrarie al discorso religioso: l'uomo di fede, quando « chiama Dio », non intende riferirsi a qualcosa o a qualcuno, ma vuole solo gridare, o sussurrare. Il nome di Dio gli fiorisce sulle labbra come « una preghiera, un canto, un alleluia, un lamento, un dolore, una imprecazione » (p. 7). « E' nato un bimbo, e il credente esclama: "Dio!", (...) si unisce fisicamente con un'altra persona e, nella sua estasi, il credente mormora: "Dio!", (...) quando può finalmente stabilirsi in una terra sua, il credente esclama: "Dio!", quando deve andare in esilio, si lamenta: "Dio!" » (pp. 8-9).

Il lettore, a questo punto, potrebbe essere ancora fuorviato e pensare che, per il nostro autore, il credente nomini Dio perché crede in Dio; non è così: per Luijpen, l'uomo di fede che esclama « Dio! » non pretende di credere in alcunché; non v'è alcuna affermazione sottesa dalla esclamazione « Dio! » (pp. 30-31). Avendo così ricondotto la fede ad una manifestazione comportamentale, libera da ogni preoccupazione di verità, Luijpen si illude di aver salvato la religione da ogni obiezione mossa dalla « scienza ». « Per comprendere l'esistenza della religione, la filosofia deve scartare i servizi offerti dalle scienze, per quanto

bene intenzionate queste possano essere » (p. 11).

Ci riesce veramente arduo sperare che questo salvataggio possa confortare qualcuno. L'autore non ha certo pensato che di fronte a quelle situazioni in cui il suo credente esclama « Dio! », un altro, forse lo stesso credente, può esclamare « Accidenti! », « Evviva! », « Ahimé! », e se è una persona non bene educata, anche qualcosa di peggio.

Luijpen salva sì il nome « Dio », ma lo riduce ad una interiezione. La povertà del residuo religioso messo in salvo è così evidente, che occorre aver presente tutto l'ottundimento provocato dal secondo Wittgenstein nella mediocrità dei filosofi anglosassoni che detengono oggi il potere, per capire come mai il Luijpen non se ne sia accorto.

A che cosa, dunque, si riduce la fede? La fede che non ha nulla da vedere con l'affermazione di principi o di verità, è semplicemente un « sì ad uno stile di vita » (p. 53). Si tratta probabilmente di quello *stile di vita* che fa gridare « Dio! » anziché « Evviva! ». Si tratta di quello stile di vita che ha, ma chissà perché, il riferimento nel Gesù storico del quale il credente, nell'opinione del nostro autore, vuole imitare le gesta: « credere in Dio, in senso cristiano, non significa essere in grado di "provare qualcosa", ma voler vivere come Gesù Cristo visse » (p. 55). Tale misterioso sì ad un modo di vivere peraltro incognito e, a questo punto, abbastanza irrilevante, è responsabile di tutte le affermazioni in cui l'uomo di fede professa di credere.

Il Luijpen, in verità, si rende conto che qualche spiegazione dovrà pur darla a chi gli domanda se sia giusto che il credente esclami « Dio! », e si accinge, dopo un lungo preambolo, a far la difesa del suo credente. Sgombrato il campo dalle obiezioni « teoretiche » (poiché nessuno potrà accusare una interiezione di esser falsa), il nostro difensore della fede ci dice: che male c'è a nominare « Dio! »? Certo la religiosità può essere dannosa, ma può essere anche utile; se dunque il Cristianesimo ha una buona funzione nell'invitare alla mansuetudine, nel vincere la disperazione, nel favorire la scoperta di un'autentica libertà, questo è sufficiente per lasciar sopravvivere gli uomini di fede (p. 75).

Forse però il Luijpen ha un tenue sospetto che la sua perorazione non sia del tutto convincente. Occorre qualche ragione più seria per mantenere in piedi la complessa impalcatura della fede; non basta dire che non è dannosa. I manicomi sono pieni di folli non dannosi. Il Luijpen deve mostrare almeno che, se pure manca una ragione per l'uomo moderno ad accedere alla fede, rimane una spiegazione storica del perché la religione cristiana si sia formata.

Qui l'autore cade nel goffo e nell'assurdo. Dopo aver confuso l'« informazione arcana » con la realtà soprannaturale (p. 27), dopo aver sostenuto con tranquilla noncuranza che nel cristianesimo primitivo la fede si usava collocarla in contrapposizione a ogni forma di « vedere » (*ivi*) il Luijpen vuole spiegarci come i temi di cui parla la fede abbiano tutti la loro origine storica nella gran voglia dei primi cristiani di vivere come Gesù Cristo. Vediamo ad esempio la spiegazione offerta per il concetto di « rivelazione ». Dice l'autore: « La fede cristiana presuppone la rivelazione. Che vuol dire? La rivelazione che rende la fede possibile è un *modo di vivere* del tutto particolare. In primo luogo questo modo di vivere fu reale in Gesù di Nazareth. Egli visse l'esistenza umana in modo speciale agli occhi dei suoi contemporanei. Essi videro questa vita e fu per loro una "rivelazione"» (p. 47). Luijpen prosegue dicendo che i primi cristiani erano così contenti di vivere come Gesù che si misero a gridare « Dio! », e come se non bastasse si misero ad esclamare « Padre! », perché sentivano che qualcosa di nuovo era accaduto in loro. Più tardi poi essi descrissero la loro personale esperienza con la strana espressione, vuota di ogni senso letterale: « Dio si è rivelato in Gesù Cristo » (p. 48).

Non seguitiamo oltre. Crediamo che le parole di Luijpen esibiscano da sé

un vuoto speculativo sconcertante, e anche una strana ignoranza storica che fa capovolgere le derivazioni etimologiche più note. Vogliamo però trarre una conclusione positiva dal disastro interpretativo del nostro autore. La conclusione è che la fede non può essere contrabbandata attraverso i « giochi linguistici » senza diventare una cosa diversa, che probabilmente acquista una sua marginale compatibilità con le regole dello scientismo linguistico, ma nello stesso tempo perde ogni valore e vien meno a tutte le sue promesse. Un simile residuo religioso non può interessare a nessuno ed è meglio lasciarlo cadere definitivamente, tralasciando ogni esortazione pia che a questo punto suonerebbe come una truffa maldestra.

E. B.

PETER L. BERGER: « THE SACRED CANOPY » (Elements of sociological theory of religion) - Anchor Book, New York 1969, pp. 205.

Questo libro ha esercitato un'ampia influenza tra gli studiosi di sociologia della religione: e può essere considerato esemplificativo di un modo di approccio al fenomeno religioso.

La teoria della religione che il Berger propone ha radici, linguaggio e tipo di coerenza filosofici: non si rifà in alcun modo ad un materiale empirico determinato. Gli ascendenti immediati sono Hegel, Feuerbach, Marx e Freud. E' singolare che l'autore abbia del tutto omesso Bergson, che pure ha svolto un'analisi filosofica della dimensione sociale della religione.

L'uomo ha bisogno di costruire una immagine dell'universo che dia coerenza e significato alla sua esistenza e alla sua azione. Le cose debbono apparire come parte di un ordine, entro cui l'uomo è situato. Il bisogno di vivere in un universo dotato di significato è per l'individuo più importante della sua stessa felicità individuale: essa ha senso solo all'interno di un tale ordine. Le prospettive drammatiche della vita dell'individuo (la malattia, la sconfitta, la morte) sono rese comprensibili e significanti in questo ordine. E l'individuo può accettarle tanto più facilmente quanto più egli ha accettato la visione di ordine entro cui gli eventi drammatici possono trovare giustificazione. L'anomia, cioè la mancanza di significato, è la più grave sciagura dell'uomo; per questo l'uomo sacrifica all'immagine di ordine, cui si riferisce, il suo stesso benessere individuale. Il soggetto immediato portatore della visione del mondo è la società umana: cioè una visione dell'ordine del mondo capace di conferire giustificazione agli individui per gli eventi anomici solo se essa è una visione collettiva, fondamentalmente unanime. Solo l'unanimità nell'immagine dell'ordine delle cose conferisce la sicurezza del significato, e quindi la sicurezza della regola all'uomo. Questo è un discorso costruito dal Berger come uno schema razionale, senza ricorrere ad alcuna forma di verifica empirica.

La relazione dell'individuo con la società è, secondo il Berger, masochistica, nel senso che l'individuo sacrifica all'ordine razionale, di cui la società è portatrice e beneficiaria, i suoi impulsi verso la felicità.

La religione è l'elemento fondamentale di una immagine del mondo capace di spiegare i momenti drammatici della vita (dolore, sofferenza, morte) e di dare ad essi un significato. Posto il carattere masochistico che ha la relazione dell'individuo verso la società, la religione assume, nella concezione del Berger, un carattere di alienazione della coscienza soggettiva: la coscienza soggettiva aliena se stessa nello schema di ordine razionale del mondo: « La religione è stato un fattore così potente della esigenza di nomizzazione, perché è stato un potente strumento di alienazione » (p.

87). L'oggettività del significato religioso può essere descritta come una proiezione alienata. L'alienazione propria dell'oggettivazione religiosa, che le conferisce carattere mistificante, è che nella religione viene negato il carattere di prodotto sociale proprio della visione del mondo. La religione è, dunque, espressione di una coscienza che si falsifica e si determina come mala fede. Nella mala fede la dialettica tra l'individuo nella sua totalità e la parte socializzata di esso è perduta per la coscienza (p. 95). Gli uomini vivono, così, in un mondo che essi hanno costruito come se fossero dominati da potenze che li trascendono. A questo punto l'analisi teorica finisce bruscamente.

La coerenza di questo modello teorico è assai problematica: la religione è la condizione della nomizzazione, cioè della elaborazione di uno schema di ordine cosmico che dia significato all'uomo. Ma tale bisogno, cui l'individuo sacrifica la sua tendenza alla felicità (perché l'impulso alla nomizzazione è maggiore), è soddisfacibile solo nella misura in cui si realizzi la pulsione masochistica dell' individuo. L'individuo si sacrifica a un ordine razionale, il quale è necessariamente « arbitrario ». Ed è tale perché è posto dalla società, eppure si propone come ordine oggettivo. La funzione della religione è di « velare » il carattere « prodotto » dell'ordine razionale e di permettere, così, che esso appaia come ordine oggettivo. In ultima analisi, nella visione del Berger, è perché la situazione dell'uomo è assurda che la religione è mistificante: ed è mistificante appunto perché nasconde l'assurdità della situazione umana.

A questo punto, restando sempre sul piano strettamente teoretico, il Berger avrebbe dovuto abbandonare Feuerbach e Marx per Nietzsche o per Kierkegaard. Egli invece preferisce abbandonare il discorso teoretico e parlare della secolarizzazione sul piano storico. Questa non è, infatti, più definita sul piano concettuale; tutte le categorie teoretiche sono abbandonate. Il Berger non esamina la secolarizzazione sul piano teoretico, non determina il suo significato o le sue condizioni di possibilità. La disposizione, storicamente emersa, ad accettare una situazione di anomia, cioè l'esistenza di una società che non produce una prospettiva d'ordine significante, non può essere pensata nei termini teoretici precedentemente indicati dal Berger.

La seconda parte è, tuttavia, di gran lunga la migliore del libro; la descrizione sociologica della congiuntura ecumenica e pluralista della Chiesa raggiunge momenti in cui l'esposizione sociologica acquista una creativa *vis comica*. L'età pluralistica è l'età in cui la società non è più legata a una visione religiosa e in cui le differenti religioni sussistono come le libere imprese in un mercato concorrenziale. Il Berger sviluppa coerentemente queste immagini. In primo luogo, la situazione conduce all'emersione nella dirigenza ecclesiastica di un personale burocratico, dedicato all'amministrazione dei beni temporali e dell'azione di propaganda delle Chiese. Le motivazioni, gli abiti mentali di questo personale sono secolari come quelli di qualsiasi impresa secolare. Le Chiese tendono così ad uniformarsi reciprocamente rispetto al « mercato », prescindendo dalle loro diverse motivazioni teologiche. Le denominazioni protestanti americane offrono al Berger un convincente esempio di questa tesi: esse, infatti, si dividono le aree di espansione urbana, accettando dunque la prevalenza di una certa denominazione nel quartiere « a » e di un'altra nel quartiere « b ». Per converso, la legge del mercato gioca anche un ruolo « anti-ecumenico », obbligando ciascuna Chiesa a differenziare il prodotto.

L'applicazione dello schema del « libero mercato » alla concorrenza ecclesiastica è svolta dall'autore brillantemente ed impietosamente. La « legge del mercato » è anche la causa, secondo il Berger, della riduzione della posizione specificamente religiosa all'interno delle singole Chiese e della loro giustificazione in termini più strettamente secolari. A questo processo si oppone la resistenza di isole

religiose ortodosse, in termini però di subcultura. Dalla piana applicazione di questo schema di disgregazione, l'autore sembra eccettuare, almeno parzialmente, la Chiesa cattolica. Egli ritiene che essa finirà con il mantenere la sua posizione tradizionale, nonostante le pressioni secolariste; e che l'esempio di ciò che è accaduto alle denominazioni protestanti, cioè la disgregazione e la riduzione del messaggio, mostri che coloro che nella Chiesa si oppongono ad « un aggiornamento troppo radicale sono dotati di una buona dose di istinto sociologico » (p. 170).

Tuttavia, il cammino della Chiesa nella società secolarizzata (l'età che la sociologia della religione può chiamare l'età del pluralismo e dell'ecumenismo) è sconfortevole: passa tra le due opposte possibilità dell'emarginazione (sub-cultura) o della riduzione. In una appendice, il Berger, paragonando la prospettiva sociologica alla teologia, ribadisce il carattere di « ateismo metodologico » della sociologia. Il termine va inteso nel quadro della moderna filosofia del linguaggio: la sociologia non pone né risolve problemi teologici. Pure il Berger ritiene che sia possibile un uso teologico della sociologia. Egli osserva che la riduzione antropologica della sociologia potrebbe essere « contestata » dal teologo con questa domanda: perché l'uomo ha bisogno di dare un significato all'universo? Cioè: i presupposti della riduzione possono essere a loro volta oggetto di interrogazione e di riduzione: « L'esser grato, come sociologo, a Marx per il suo rovesciamento della dialettica hegeliana... non preclude la possibilità che, come teologo, si possa porre anche Marx sulla sua testa » (p. 182), cioè porre interrogativi radicali di fronte agli assunti riduttivi della sociologia. E' possibile ricercare nella realtà, non la trascendenza, ma, i segni della trascendenza. E' il cammino che il Berger stesso ha tentato in un'opera successiva (*A rumour of Angels: modern society and the recovery of supernatural*, London 1970), la cui traduzione italiana (*Il brusio degli angeli*, Il Mulino 1970), abbiamo già recensito su « Renovatio » (n. 3, 1971, pp. 432-434).

Nonostante la frattura tra la parte teoretica e la parte storico-sociologica (e la debolezza della prima parte), questo libro rimane significativo e stimolante, forse perché scritto da un sociologo con interessi teologici e quindi situato personalmente sul crinale delle due discipline.

G. B. B.

LUIGI GIUSSANI: « DALLA LITURGIA VISSUTA: UNA TESTIMONIANZA » - (Redazione di M. Campi) - Jaca Book, Milano 1973, pp. 108.

Non è facile dare un giudizio adeguato su questi « appunti » di chi notoriamente è il profeta del movimento di Comunione e Liberazione. La redazione ha in un certo senso pianificato l'inevitabile sviluppo del pensiero espresso in 7/8 anni di conversazioni sulla liturgia (La Messa, Avvento, Natale, Quaresima, Pasqua, Pentecoste, Ascensione, Trinità). Tra l'altro, poi, non si possono neppure attribuire all'autore varie lacune riscontrate nello svolgimento del pensiero. Una cosa è certa: don Giussani vive la liturgia e della liturgia. Ad essa attinge con vivacità molti stimoli per inquadrare il punto focale della vita cristiana che, secondo lui, si concentra appunto nel binomio « Comunione e Liberazione ». D'altra parte, ci si può chiedere se sia sempre giusta l'ottica interpretativa del messaggio liturgico (e cristiano) che cerca di cogliere ovunque e comunque una liberazione ed una comunione, tralasciando o emarginando altre modalità non meno valide ed impegnative. Oppure si allargano i concetti fino a fare rientrare tutta la realtà cristiana in questa diade, offuscandone per altro le specificità. Da

queste pagine ci si aspetterebbe quindi anche un aiuto per dare una risposta alle domande: « liberazione, da chi? comunione, con chi? ».

Ma anche dopo la lettura del volume, riesce difficile dire in che cosa concretamente si realizzi la liberazione e la comunione, quali siano gli ambiti di queste realtà. Permettiamoci di ricordare alcune espressioni, consapevoli del pericolo di un'errata interpretazione con l'estrarle dal loro contesto: « ... il primo contributo dei cristiani alla liberazione anche politica, sociale, umana del mondo è vivere la fede, cioè la comunione, intesa come gesto singolo della messa, ma fattore e dimensione della vita » (p. 34). « La liberazione del male — si parla del *Padre nostro* — significa vivere in modo tale che il nostro peccato non diventi una prigione, una causa di blocco: o meglio, il peccato non riesce più a diventare programma... Questa liberazione permette una continua ripresa del cammino, una indomabilità nel non lasciarsi abbattere dai nostri errori, derivata dalla coscienza che Dio è più forte della nostra stessa debolezza o cattiveria » (pp. 30-31). « La nostra funzione, l'apporto della nostra persona, della nostra specifica ricchezza, la comunione in cui la nostra personalità riposa e si alimenta, cui il nostro io si riferisce con la sua interezza con cui si coglie, la comunione cui attingiamo, l'ispirazione, sono determinate appunto da questo tipo di avvenimento rivelatore, che fa scaturire il significato della nostra esistenza cristiana. Una specificità ed una comunione nostra che non sono alternativa a nulla ma che rendono possibile, ragionevole, piena di simpatia la nostra comunione con tutto, la nostra dedizione al mondo. Specificità e comunione che sono costitutive del nostro io, non fattori esterni. Come ci muoviamo, agiamo, viviamo con la nostra faccia, così ci muoviamo e viviamo con questa ispirazione chiarificante e questa comunione ispirante, nate da quell'avvenimento rivelativo, da quell'annuncio ricevuto... (pp. 51-52).

Nella lettura di don Giussani ci si sente toccati continuamente dalla problematica di Comunione e Liberazione con tutti gli interrogativi suscitati dagli avvenimenti in cui il movimento è stato presente o protagonista negli ultimi anni. A parte i due temi dominanti che più o meno esplicitamente percorrono tutto il volume, esso presenta una breve sintesi dell'anno liturgico in cui il movimento cerca quasi di stabilire e verificare la propria identità.

Il discorso è prevalentemente cristologico, almeno nei termini. Cristo è al centro di tutte le riflessioni; è lui, infatti, la « proposta » per eccellenza, l'uomo « maturo » pienamente (ma anche qui, non si gioca talora con termini labili?). Un Cristo che non deve rimanere sulla bocca o nell'intelletto dei cristiani, ma che deve giungere nel profondo del cuore per vivificare l'esistenza dando ad essa un nuovo significato. Il problema posto da alcune pagine sta nella modalità con cui si avverte e si realizza la novità di Cristo nella nostra vita. E' proprio necessario cambiare « tutto » radicalmente, anche sul piano esterno, quando si avverte coscientemente l'incontro con Cristo? Un certo senso di assolutizzazione, che certamente fa presa sui giovani, non è troppo semplicistico? Categorie come « tutto » (cui fa da eco « sempre ») sono categorie di esperienze personali di Dio che a volte tuttavia si presenta in modo più frammentario che non sempre folgora, ma si fa scoprire poco per volta; non sempre coinvolge subito tutta la persona, ma adagio adagio, e forse con sofferenza, penetra e si impadronisce del cuore.

L'entusiasmo che in don Giussani è la conseguenza di un incontro con il Signore, nel quale ha trovato il paradigma ultimo di tutta la vita, in quale punto del cammino spirituale dei giovani di Comunione e Liberazione si colloca? E' un entusiasmo che irrompe dal profondo oppure è forse talora l'euforia epidermica di un momento? L'entusiasmo è contagioso, si propaga velocemente. Ma se non è ancorato saldamente, se non promana e non è segno esterno di un'esperienza intima spirituale, può dileguare velocemente come improvvisamente è af-

fiorato. C'è da augurarsi che negli incontri con il loro « padre », i giussanei non abbiano sentito soltanto lui, ma abbiano percepito attraverso la sua mediazione il Cristo. Altrimenti potrebbe succedere che la corsa dietro a Cristo finisca nel nulla.

Penso, per associazione di idee, ad una parabola dell'antico monachesimo che potrebbe essere istruttiva al riguardo, anche se tramandata in un contesto spirituale differente: « Fu domandato a un anziano come il monaco zelante poteva non scandalizzarsi del ritorno di certi fratelli (gli entusiasti di un solo momento) nel mondo. Egli rispose: "Il monaco deve osservare come i cani cacciano la lepre; uno di essi vede una lepre? corre al suo inseguimento; gli altri cani, che in questa corsa non hanno visto che il loro compagno, lo seguono un po' di tempo; ma la fatica li fa ritornare sui loro passi. Il cane che ha visto la lepre continua solo, finché non l'ha afferrata" ».

L'incidenza delle parole di don Giussani non è, quindi, garantita dall'accoglienza giustamente positiva del momento, ma dal perdurare di questo atteggiamento di conversione verso Cristo in tutto il movimento, non solo nel centro, ma anche nella « diaspora ».

Di qui la necessità che la comunione sia totale, ci sia cioè una reale apertura verso il mistero della Chiesa nei suoi molteplici aspetti più o meno positivi e più o meno in armonia con le proprie visuali. Non basta essere in comunione con altri membri del gruppo per essere Chiesa. Il sentirsi Chiesa non è una questione psicologica, ma teologico-spirituale. Bisogna insistere, soprattutto oggi, che la comunione è un fatto spirituale e di grazia, prima di essere un'esperienza sociologica, è una comunione con Dio prima di essere un'unione con gli uomini (almeno sul piano ontologico, perché talora si coglie Dio proprio attraverso la mediazione dei fratelli, anche di quelli fuori della nostra « comunione »).

Un aspetto che ne deriva, non è allora soltanto un sentimento di sicurezza (cfr., ad esempio, p. 47), ma può essere benissimo anche un grande smarrimento, un venir meno di tutto il nostro « mondo » religioso, almeno secondo l'esperienza dei santi e dei mistici. Ed è lì che nella fede si realizza la comunione sperando contro quanto ci ispira umanamente soltanto sfiducia e desolazione, amando contro l'indifferenza ed il rifiuto degli altri, credendo in quel Dio che pur estremamente vicino, è paurosamente lontano. Il cammino spirituale non è cosparso soltanto di rose, ma esige spesso che si colgano i fiori in mezzo alle spine, che si faccia la paradossale esperienza della gioia nella sofferenza, della luce nelle tenebre, della comunione nella solitudine. Senza solide garanzie di un profondo impegno spirituale (di cui la perseveranza è un segno determinante) il sentirsi in comunione con i membri del movimento può essere un fatto ecclesiale, ma potrebbe anche nascondere la fuga dall'esperienza di Dio che trascende la comunione e la comunità umana ed esige talora che « si esca fuori della porta », per riprendere un'espressione dell'Epistola agli Ebrei.

Queste sono le principali reazioni a un libro che non risolve (forse non voleva neppure dare soluzioni) alcuni interrogativi posti all'inizio; anzi, ne suscita altri non meno impegnativi. Un libro senza dubbio interessante, ma forse troppo condizionato da un movimento in cui è totalmente coinvolto, il che per sé non è un difetto, ma forse un'ipoteca.

Nel leggere il volume, a parte alcuni punti minori che non condividiamo, bisogna fare attenzione anche al linguaggio. Aiutandosi con un certo vocabolario già divenuto corrente (ancorché non usato sempre in modo univoco e chiaro, cfr. i termini chiave: coinvolgimento, gesto, maturità, paradigma, progetto, proposta), l'autore fa fluire le sue riflessioni, intercalate da ampie citazioni bibliche. Sembra però che talvolta il contenuto da esprimere non riesca a rivelarsi pienamente. Si cade in un parlare ambiguo, il pensiero erompe forzato in una cascata di sinonimi e parole ricorrenti che in certi punti non facilitano la comprensione chiara della esposizione. Non mancano, tuttavia, pagine belle anche

UNIVERSITAS S. PAULI. 233 MAIN, OTTAWA

stilisticamente e si possono notare anche alcune inquadrature che si avvicinano al genere delle sentenze: « cambieremo nella misura in cui vivremo la vita della Chiesa » (p. 26). « L'amore non è un discorso, ma è mettere la propria vita nel Discorso » (p. 42).

B. B.

PIERRE BOUTANG: « ONTOLOGIE DU SECRET » - Presses Universitaires de France, Paris 1973, pp. 519.

Il libro del Boutang ha il fascino della riscoperta dell'antico nel nuovo: ripercorre un itinerario che ha su di sé il sigillo della tradizione e che usa, tuttavia, delle forme espressive della cultura e del linguaggio non tradizionali.

Il titolo del libro esprime la tesi che lo sottende: un discorso sull'essere che ne esprima il « segreto ». Il punto più stringente dell'argomentare sorge dal discorso di Socrate nel *Filebo* sul *mixtum:* la realtà è composta di *péras* e di *àpeiron,* di limite e di illimitato; in linguaggio aristotelico, di materia e di forma. Ma, questi due contrari non possono stare insieme senza una mediazione, cioè senza una causa che intervenga così radicalmente sulla loro entità da fare coesistere, anzi far crescere insieme, i contrari *(sun-fuéin).* L'antinomia del reale, presente in ogni suo momento, rende così manifesta una causa, che fa sorgere l'ente dai contrari. L'ente appare così custode di un « segreto »: esiste come qualcosa che rimanda ad un altro. Perciò l'ente non può essere definito solo dalla sua essenza. Ciò ricondurrebbe la sua definizione alla sola forma, al limite; l'illimitato, che sottende l'ente, non potrebbe essere espresso e riconosciuto. Per questo il nome dell'ente è, per Boutang, *génesis eis ousìan* « divenire verso l'essenza ». L'ente è un processo, un divenire verso ciò che esso è: « Il limite e l'uno come *péras* non sono l'essere dell'ente, anche se, quando il *mixtum* è compiuto, si può dire, con san Tommaso, che "la forma dà l'essere", e che la forma, o idea, descrive e misura questo essere » (p. 448).

L'« essere dell'ente » non è né l'essenza né il divenire: « Quello che è in se stesso, come *aitìa,* come essere dell'ente, non può essere definito per mezzo di un'altra realtà. Noi sapremo che questo essere è « spirito », ma spirito divino, interamente puro: che è, come nel *De Republica, epékeina tès ousìas,* oltre l'essenza, cioè trascendente alle idee che ricevano da lui il loro essere; infine, che esso si avanza o discende nell'ente, il più profondamente possibile, senza perdervisi: ed è là, che il *noùs* umano, lo spirito, che si avvicina di più a questo genere di causa, all'essere che fonda, lo accompagna e lo imita » (p. 448). L'« essere dell'ente » è distinto, dunque, dall'ente in quanto tale: ciò conduce vicino alla distinzione tra *essentia* ed *esse.* Ma l'« essere dell'ente » è distinto dall'ente e trascende l'essenza: esso è, in sostanza, l'atto creatore in quanto immanente nella creatura.

In questo schema, la distinzione tra essenza ed *actus essendi* rimane, ma essa non è più sufficiente ad esprimere la totalità dell'ente. Per definire l'ente, occorre esprimere come intrinseco ad esso anche l'atto creatore, inteso come fondazione dell'ente: l'*esse.*

L'autore definisce, dunque, l'ente come un processo, un divenire dell'indeterminato verso il determinato: e pone l'*esse* come fondamento del processo, un fondamento trascendente e immanente al tempo stesso. Lo « spirito divino intieramente puro » manifesta se stesso nell'atto creatore. Tale atto è il fondamento e la radice dell'ente, senza che perciò l'« essere dell'ente » *(esse)* sia l'ente. L'« esse » non si contrappone all'essenza (è l'« actus essendi » che si « dirime » dall'essenza, non l'« esse »); per questo, Dio

può essere definito come l'*Ipsum Esse Subsistens;* indicando così Dio non come atto creatore *(esse),* ma in se stesso.

L'*esse* è, dunque, l'« essere dell'ente »: perciò non può essere visto come una pertinenza dell'ente, perché è invece l'ente che gli appartiene. Il linguaggio metafisico è rigorosamente ternario ed esprime l'*esse,* l'ente e l'essenza come dimensioni diverse del reale. Così è possibile esprimere la radice spirituale del reale e riconoscere che la qualità unica dello spirito umano è di essere lo specchio dell'*esse* nell'ente, l'ente in cui l'*esse* si rivela.

Possiamo comprendere meglio allora la definizione del libro come « ontologia del segreto ». Il segreto è l'*esse:* esso non è manifestato che attraverso l'ente, è il segreto che l'ente manifesta. Il *logos* è la capacità dello spirito umano di cogliere l'*esse* nell'ente, di ravvisare nell'ente il custode di un segreto.

Abbiamo descritto, così, ciò che ci sembra il nucleo di questo libro. Esso avrebbe potuto essere proseguito con una dottrina delle idee divine; una teoria agostiniana e tommasiana, dimenticata dalle scuole tomiste. L'atto creatore di Dio dice infatti, per Tommaso, ordine alle creature e ne precontiene la realtà: è sulla base della dottrina delle idee divine che si fonda la concezione tomista dell'*analogia ex attributione.*

Omogeneamente alla sua tesi dell'ente come processo, il Boutang illustra la teoria del tempo come « avanzata dell'essere » e come « presenza dell'ente ». Il tema husserliano dell'io puro, come « retenzionale » del passato e « protenzionale » del futuro, è svolto dal Boutang in modo nuovo (pur senza riferimento a Husserl) ed è ripreso in modo simile a quello usato dalla Stein (*L'être fini et l'être éternel,* p. 65). In ambedue i casi, la compresenza del passato e del futuro nell'io viene ricondotta all'idea di una supertemporalità del processo temporale, di un cadere del passato nell'eterno e di un « avvenire » del futuro dall'eterno. La continuità dell'io suppone la continuità del reale oltre il limite della dimensione temporale della coscienza (cfr., indipendentemente da queste influenze, Giorgio Fabbri, *Anima e tempo,* « Renovatio », ottobre-dicembre 1972, pp. 540-550).

Il Boutang affronta anche, in termini nuovi, eppure radicati nella tradizione classica, la distinzione tra forma vivente e spirito, tra l'uomo cioè come oggetto della natura, permanente nella continuità della forma, e la sua dimensione di spirito, una dimensione che trascende l'ordine creaturale. La coscienza del morire (l'heideggeriano « essere per la morte ») e la coscienza di nascere come un inizio assoluto indicano la relazione dello spirito con l'essere. Nella semplice coscienza dell'essere nato e dell'essere-per-morire, l'*esse* si riflette e si fa manifesto nello spirito. In questa forma negativa dell'apparire dell'*esse* nello spirito e della trascendenza dello spirito sull'ente, il Boutang vede la verifica filosofica del dogma del peccato originale. Ciò è del resto conforme ai suoi principi: « Il Socrate del *Filebo* ci assicura che occorre una rivelazione divina, perché la *fùsis,* l'ente che appare e che diviene, sorga come enigma e come composizione » (p. 445).

Nell' uomo coesistono l' esperienza della forma vivente, che ha in comune con gli animali e che in lui si manifesta come coscienza della continuità con la natura, e l'esperienza velata della sua natura di spirito, di soggetto che viene « da » e va « verso », anche se il termine di riferimento assume il segno della negatività e del vuoto.

Avendo concentrato la nostra attenzione sul risultato di un libro che Gabriel Marcel ha definito « le récit d'un voyage », non abbiamo reso conto che assai parzialmente della ricchezza del testo. « E' possibile — scrive il Boutang — che le superfici di contatto tra le apparenze innocenti e le cose segrete siano "parlanti", avide di manifestare i segreti che si iscrivono in esse » (p. 396). Così tutto il libro è la ricerca, nelle parole dei filosofi, dei poeti, dei teologi e dei mistici di queste superfici di contatto. I segni par-

lanti (o fuorvianti come le matematiche, che non conducono verso la pienezza del segreto, ma verso l'incompiutezza dell'*àpeiron)*, vengono da lui ricercati, a costituire come un *consensus* del linguaggio e della « sapienza » umana, a testimonianza della realtà nascosta e manifesta. Il dogma e la teologia vengono usati sempre propriamente come parole in cui il mistero si fa parlante e in cui la parola umana appare portata alla sua più alta tensione di custode palese del « segreto ».

Mentre oggi il linguaggio teologico viene violentemente distorto dal suo messaggio e dalla sua funzione originaria, questo viaggio tra le parole dei poeti, dei filosofi, dei teologi e dei mistici, sino alla prensività di un linguaggio metafisico, in cui si riascoltano le parole della rivelazione, è una sorpresa grata. Il lungo cammino attraverso la filosofia alla ricerca del segreto compensa delle troppe pagine lette, che testimoniano la fuga dal segreto verso le realtà secolari, che questa stessa fuga, nella sua degradazione, finisce, nonostante la loro tesa drammaticità, a rendere banali. Nulla è più degno di attenzione della storia umana, quando essa è considerata alla luce del tempo divino.

G. B. B.

EMMANUEL DIET: « NIETZSCHE ET LES MÉTAMORPHOSES DU DIVIN » - Cerf, Paris 1973, pp. 153.

Il libro del Diet considera la teologia nel pensiero di Nietzsche, o meglio il pensiero di Nietzsche come una teologia. In questa chiave, l'autore rilegge Nietzsche come un testo contemporaneo, quasi come una profezia compiuta. Il « nichilismo », che è per Nietzsche l'essenza del cristianesimo in quanto « negazione » del « mondo » può avere una lettura scientista. Lo strutturalismo, ad esempio, può essere interpretato come « nichilismo », cioè come una nuova sostituzione del messaggio alla realtà. Esso « presuppone una omologia tra il pensiero ed il reale, che permette di idolatrare la realtà nella sua peggiore fatticità in nome della sua pretesa razionalità » (p. 116). Così è, in genere, di tutto l'ateismo « pensato » della cultura contemporanea, che è ancora una sostituzione del concetto al reale, una riduzione del mondo alla sua « spiegazione ». « Dio è morto », ma si continua a confondere l'interpretazione del reale con il reale stesso, cadendo in ginocchio innanzi alla logica dell'assurdo e all'assurdità della logica: « Il positivismo di Monod, lo scientismo dei dogmatici della rivoluzione, il logicismo di Lacan non fanno che mettere Dio nelle cose; la logicizzazione tecnocratica del reale è il sintomo di un'impotenza che interpreta il mondo secondo i suoi desideri per non doverlo trasformare » (p. 116).

Il Diet legge dunque il positivismo logico, lo strutturalismo, la filosofia del linguaggio come nuove forme della sostituzione del pensato al reale e, quindi, come nuove forme del nichilismo: un nichilismo ateo al posto del nichilismo cristiano.

Il nichilismo è, infatti, per Nietzsche la sostituzione del pensiero al reale, della stabilità della figura logica alla contraddizione originaria del reale. Da Platone al cristianesimo, si è perseguito questo sforzo di preferenza del pensato alla realtà, si è costruita una verità separata dal reale e perciò non verace. Dio è questa verità non verace; ma Dio può sopravvivere alla sua morte, può secolarizzarsi conservando la sua identità. Il Diet può perciò partire da Nietzsche per criticare ogni forma di razionalizzazione, anche atea: la razionalizzazione è il nichilismo e il nichilismo ha Dio per ipostasi.

L'affermazione originaria di Nietzsche è il carattere di « totalità non logica » (p. 138) della realtà. Mentre

il *logos* è forma stabile, la realtà è divenire, è « non-essere ». La prima figura in cui l'uomo si confronta con il reale è la negazione della realtà della verità e della verità del reale. L'uomo appare così in Nietzsche come il creatore dell'essere.

Ciò è espresso dal Diet a diversi livelli. Rifacendosi in primo luogo alla contrapposizione tra il simbolo dionisiaco e quello apollineo nella *Nascita della tragedia,* egli vede nel simbolo dionisiaco il carattere contraddittorio della realtà: vita e morte, genesi e distruzione. La morte di Dioniso, diversamente da quella del « Crocefisso » non proclama l'irrealtà del mondo e la realtà di Dio, ma il carattere contraddittorio, di continua autogenerazione ed autodistruzione, della vita. Dioniso è il simbolo della vita: eppure muore. Dioniso, come simbolo creato dall'uomo, illustra la capacità originaria dell'uomo di fermare nella figura il flusso del divenire, di esprimere la bellezza, di creare l'essere nella stoffa del divenire. Ciò è espresso pienamente nell'apollineo, in cui si rivela la bellezza di cui l'uomo sa essere creatore.

Ciò non conferisce immortalità all'uomo, ma lo rende capace di far apparire l'essere, poiché « l'essenza dell'essere è di apparire » (p. 41). A un livello ulteriore, il simbolo della relazione tra l'uomo e il reale è espresso nei simboli del cammello, del leone e del bambino. In questi, Diet vede le metamorfosi del divino: il cammello è il credente nel Dio morale, il leone è colui che rivela l'« annientamento » della realtà che consegue al Dio morale, il bambino è colui che sa che il segno dell'essere può essere posto sul fluire del non-essere, sulla assurdità del reale solo come gioco, apparenza e figura. Ma è tuttavia un gioco tragico, perché l'uomo, pur nella creazione dell'essere, è coinvolto nel non-essere che è il divenire: l'uomo, per Nietzsche, è un « passaggio » ed un « declino ».

Ciò viene espresso ancora con due figure: il « Superuomo », di cui Zaratustra è l'annunciatore ed il profeta, e il mito dell'« Eterno ritorno ». Nel Superuomo, il non essere riceve il suo pieno riconoscimento ed espressione, come suprema fatuità, eterno ritorno, divenire senza scopo. Il Superuomo è capace di sopportare questa coscienza e di esprimerla nella realtà: « E' il caos che sa dar vita ad una stella danzante » (p. 134). In lui, scrive Nietzsche, « il pensatore, il creatore e l'amante sono uno ». Ma la figura storica del Superuomo esprime l'unità di vita e di morte che è la realtà; egli è perciò definito da Nietzsche come barbaro, cinico, seduttore, conquistatore. La realtà non gli è alienata, essa in lui appare come è in se stessa: il Superuomo esprime tutto ciò che nella realtà vi è di terribile e di enigmatico. Perciò quest'uomo che indica nella figura dell'Eterno ritorno la vanità del reale, la sua assoluta mancanza di significato, è al tempo stesso l'unica via per cui l'uomo raggiunge la « grandezza ».

Il Diet ci fa cogliere così il paradosso sottile che anima la filosofia nicciana. Il riconoscimento della realtà come priva di significato fatta dal Superuomo rovescia interamente la posizione di partenza di Nietzsche, per cui ogni affermazione dell'uomo era una prospettiva frammentaria e condizionata. Oltre il pensiero e oltre la morale, il Superuomo conferisce senso totale alla realtà, considerandola come flusso del « non-essere » che è assoluta autoidentità (eterno ritorno).

Il *logos* è dunque la menzogna, il simbolo è la veridicità. Nella bellezza apollinea, l'uomo, nuovo dio, si assume il ruolo del Dio biblico, suscita la figura puntuale e transeunte del cosmo dalla vanità del caos identico a se stesso. Il Superuomo nicciano appare, dunque, nettamente teomorfico, una « metamorfosi del divino ».

La posizione nicciana è, quindi, la più completa negazione della metafisica perché fa del reale ciò che non è, spezza l'identificazione metafisica tra essere e realtà, fa dell'essere il simbolo, supremo eppure transeunte, in cui l'uomo esprime la sua dignità rispetto al reale. E' solo un caso che torni sotto la penna di Nietzsche il termine con cui Eckart indicava l'uo-

mo identificato con Dio, l'« uomo nobile »? Il Superuomo nicciano per Diet non è solo teomorfo, è anche cristomorfo. Nietzsche separa interamente Gesù dal giudaismo, sia da quello che lo precede sia da quello che con Paolo lo segue nuovamente. Il giudaismo vede la realtà sotto il segno del peccato. Gesù, invece, è colui che ha scoperto la creazione del significato dando vita ad un mondo immaginario conforme al suo desiderio.

Il cristianesimo è il modo con cui il debole può sfuggire al « risentimento » contro la realtà. Il Cristo è perciò colui che rifiuta di conoscere il reale (l'« idiota » in senso dostoewskyano) e rappresenta, non la conoscenza, ma, l'innocenza. Gesù è dunque inferiore al Superuomo, ma è anche la figura che ha reso possibile pensare il Superuomo. Egli ha sostituito all'esistenza autentica una realtà simbolica: non è questo, in ultima analisi, ciò che, in pienezza, compie il Superuomo? Il Superuomo deve avere, per Nietzsche, l'attaccamento alla terra di un Cesare romano e « l'anima di Cristo ».

Per questo, scrive il Diet, « quando, sprofondando nella follia, il filosofo firma le sue ultime lettere con i nomi mescolati di Dioniso e del Crocifisso, egli rivela che, per chi lo ha compreso, Dioniso è meno il nemico del Cristo che la sua copia » (p. 145). Ciò del resto compare nei *Ditirambi di Dioniso*, ricopiati, quando Nietzsche « già inviava, per uno stupefacente sdoppiamento, lettere e messaggi dissennati » *(Ditirambi di Dioniso*, Adelphi 1970, p. 218). Un tono apertamente mistico, un dialogo con un « tu » che gli editori italiani interpretano in chiave schizofrenica, ma che in realtà si conclude in un poema spirituale di grande bellezza, che il Diet cita alla fine del suo saggio: « Stemma della necessità! / Dell'essere costellazione suprema / che nessun desiderio raggiunge, / che nessun non contamina, / eterno sì dell'essere, / eternamente io sono il tuo sì; / poiché io ti amo, o eternità » (p. 61).

G. B. B.

PIERRE-ANDRÉ STUCKI: « HERMÉNEUTIQUE ET DIALECTIQUE » - Labor et Fides, Genève 1970, pp. 261.

Il presente saggio si propone di fornire uno schema di teoria del linguaggio abbastanza ampio da comprendere sia l'interpretazione esistenziale (Bultmann) che l'interpretazione dogmatica (Barth) della teologia. Esso si divide in tre parti. La prima indica i presupposti filosofici per la costruzione del modello ermeneutico dello Stucki. Questi sono dati dalla fenomenologia di Husserl e dalla teoria kierkegaardiana dell'angoscia. La teologia, dopo Kant, non può più essere una « conoscenza di Dio » o una « conoscenza della rivelazione »: può essere solo l'ermeneutica del testo biblico.

La fenomenologia di Husserl rende possibile di riprendere un discorso sulla dimensione oggettuale, purché l'oggetto non venga confuso con il reale, ma venga esaminato come semplice oggetto di conoscenza. A queste condizioni, è possibile ricostruire una relazione tra soggetto e oggetto, definendo l'oggetto come *noema* (pensato) e il soggetto come *noesi*, cioè come coscienza che pensa il *noema*. *Noesi* e *noema* formano un tutto indissociabile e l'indagine fenomenologica, dovendo riferirsi sia all'uno che all'altra, può dirsi noetico-noematica. Su questa base, è possibile ritrovare il valore dell'essenza come intuizione eidetica, stabilire le ontologie regionali, cioè le essenze relative ad un certo numero di oggetti empirici: gli oggetti fisici, gli oggetti culturali, il proprio corpo, la coscienza. L'ontologia regionale della coscienza esclude che l'esistenza umana sia sempre coerente nella pluralità dei suoi aspetti e dei suoi elementi. Le strutture esistenziali, conseguenti alla pluralità delle ontologie regionali, possono essere oggetto di scelte diverse e contrastanti. Vi è, infatti, la possibilità che la coscienza sia una « coscienza infelice »,

condizionata cioè dall'angoscia che è alla sua origine: ciò dà luogo alla diversità delle attitudini esistenziali. Su questo punto lo Stucki si riferisce ai tipi kierkegaardiani: l'attitudine estetica, l'insediamento etico, l'impegno, la visione tragica, la fede cristiana.

E' così delineabile un'antropologia filosofica, che accetta la tipologia degli atteggiamenti esistenziali elaborati da Kierkegaard e si pone all'interno della fenomenologia husserliana, pone cioè in parentesi la realtà. Il « ritorno alla realtà » avviene, ad esempio, con le ontologie regionali, che sono il fondamento teorico delle scienze empiriche; o con l'uso della antropologia filosofica, che si ha nella applicazione delle sue categorie all'indagine del senso dei testi letterari. Si rimane però sempre all'interno della riduzione fenomenologica: l'essere e la realtà non vi compaiono che come essenze, cioè come definizioni sul suolo della riduzione. Per questo l'ontologia si identifica in linea di principio con l'antropologia filosofica. Parlare dell'essere e della realtà è parlare dell'esistenza umana nella diversità dei suoi aspetti, delle sue strutture, delle sue questioni. Questo principio deve essere ora applicato alla teologia.

Per Bultmann, l'ermeneutica è la giustificazione critica di un discorso teologico che deve servire di base alla predicazione della Chiesa. Tale giustificazione non può avvenire che sul piano dell'antropologia filosofica.

Lo Stucki colloca l'ermeneutica bultmanniana nel quadro di un discorso di filosofia del linguaggio. Egli connota l'interpretazione esistenziale di Bultmann come ermeneutica « A ». Nel quadro dell'ermeneutica « A » egli definisce tre semantiche. Una prima semantica definisce il senso della metalingua e, quindi, il senso del discorso scientifico; la seconda semantica definisce il senso di un messaggio linguistico qualsiasi, astraendo dal suo carattere scientifico o non scientifico. La terza semantica considera il senso del discorso in funzione del contesto di comunicazione. La prima semantica indica le condizioni generali del possibile e del verosimile; la seconda semantica determina il senso di un messaggio linguistico, riducendolo alle categorie dell'antropologia filosofica; la terza semantica indica il significato che per il senso del discorso comportano le modalità di soggetto, di tempo e di luogo.

Lo Stucki applica, poi, questa analisi al linguaggio del Nuovo Testamento. Applicando la prima semantica, il Nuovo Testamento conduce a un dilemma: o l'esistenza di Gesù Cristo, Uomo-Dio, è logicamente contraddittoria (e dunque obiettivamente impossibile) oppure essa è logicamente possibile, ma contraddice il postulato di ogni esistenza oggettiva. Si deve dunque dire che, dal punto di vista del metalinguaggio, cioè delle condizioni generali del discorso scientifico, è impossibile e logicamente assurdo porre l'esistenza obiettiva del paradosso Gesù Cristo.

La seconda semantica considera il senso del messaggio neotestamentario come traducibile nelle categorie dell'antropologia filosofica: rifacendosi a Bultmann, lo Stucki sostiene la legittimità della traduzione delle espressioni del quarto Vangelo « luce » e « via » con « comprensione di sé », e la legittimità della traduzione del termine « fede » usato da Paolo con « essere relazione a ». Il termine di relazione è Dio, e ciò trascende le categorie dell'antropologia filosofica, che opera sul suolo della riduzione e fa astrazione da ogni tesi teologica. Lo Stucki nota che, in questo senso, l'interpretazione esistenziale restituisce le tesi teologiche contenute nei testi neotestamentari: tuttavia, si può notare, è considerato solo il lato antropologico della relazione (e si rimane così sostanzialmente sul terreno della riduzione).

La terza semantica indica l'appello alla decisione personale attraverso la Parola come il messaggio-chiave del Nuovo Testamento. Essa mette in luce come per il Nuovo Testamento non sia possibile che il perdono di Dio diventi realtà per l'uomo se non attraverso la parola di Gesù. E' nella parola e non altrimenti che Gesù porta il perdono e pone così l'ascoltatore

di fronte all'esigenza di una scelta radicale. Ancora una volta è solo la dimensione antropologica (l'atto di decisione), mediato dalla parola, ad essere direttamente considerato: la relazione con il divino è sempre ulteriore, non è mai considerata come oggetto diretto del messaggio. Il principio di riduzione opera dunque conseguentemente.

L'autore ha così delineato l'interpretazione esistenziale, scientifica, del Nuovo Testamento: un'interpretazione che è ritenuta di per sé capace di condurre da sola alla predicazione.

L'ultima parte del libro considera l'ermeneutica « B », cioè la dogmatica. L'ermeneutica « B », per lo Stucki, deve essere concepita come una conseguenza dell'ermeneutica « A ». L'elemento nuovo che determina ogni riflessione ermeneutica è l'avvento dell'esegesi scientifica come interpretazione esistenziale.

Le asserzioni dogmatiche sono suscettibili di essere poste dal soggetto umano che riflette come « credente fittizio ». La fede, infatti, come tale non è suscettibile di valutazione sulla base delle regole ermeneutiche; essa rimane fuori e oltre il linguaggio. Non è la fede, ma il linguaggio della fede quello su cui il dogmatico riflette. Per questo l'oggetto di ermeneutica sono le affermazioni del « soggetto che si reputa credente ».

L'istanza dogmatica ha tre oggetti: il dato dogmatico tradizionale, la storia delle idee e, infine, il dato biblico.

Il dato dogmatico tradizionale deve essere trattato in modo tale che ad ogni dogma noematico, come il dogma dell'incarnazione, corrisponda un dogma noetico, che riguardi cioè il soggetto credente, come il dogma della fede. Il dogma dell'incarnazione è il dogma chiave dell'edificio. Da esso si può procedere deducendo, solo ritornandovi continuamente. Ad esempio: il dogma dell'incarnazione suppone il dogma della creazione; ma occorre subito dire che il dogma della creazione suppone Gesù Cristo. Altrimenti, ciò darebbe luogo alla possibilità di una teologia naturale, cioè di una considerazione non cristologica della creazione. Inoltre il dato dogmatico tradizionale va trattato sulla base del principio di edificazione: non si possono dedurre dal dato dogmatico delle tesi particolari (dal dogma che « tutti sono peccatori » non si può dedurre che « i comunisti sono peccatori ») ma solo conseguenze relative al soggetto del discorso: io sono peccatore.

Sul piano della storia delle idee, deve risultare il carattere polemico della dogmatica: se il Cristo è il paradosso assoluto, allora anche le tesi che lo riguardano non possono che mantenere tale carattere, mentre i sistemi di pensiero e le concezioni del mondo cercano piuttosto una forma di ragionevolezza.

Il trattamento dogmatico del dato biblico consiste nel trasformarlo in dato canonico, cioè come « avente autorità ». Ciò non significa porre tutte le proposizioni della Bibbia al medesimo livello, ma elevare una parte della Bibbia al rango di canone del canone, di criterio di canonicità. Le altre parti della Bibbia sono ammesse come canoniche nella misura in cui illustrano il nucleo canonico. Un secondo criterio del trattamento dogmatico della Bibbia è riferirsi alla storia di Gesù in situazione di contemporaneità. Ciò significa che, per la lettura dogmatica, il riferimento alla persona del credente è determinante: nella parola di Gesù intesa come contemporanea, *tua res agitur*.

Così l'autore ha conciliato l'ermeneutica « A », bultmanniana, e l'ermeneutica « B », barthiana: la filosofia del linguaggio ha offerto uno spazio sia all'elefante che alla balena (per riprendere il celebre paragone che Barth fece di se stesso e di Bultmann).

Ma la prevalenza del tema bultmanniano è chiara e franca. Con l'applicazione della fenomenologia alla teologia, lo Stucki ha separato il discorso teologico da ogni pretesa di realtà; con l'angoscia kierkegaardiana, ha esposto la rivelazione come il paradosso assoluto, e cioè come ciò che non può pretendere a valere come oggetto: l'interpretazione esistenziale di Bultmann, ha ricondotto il messaggio neotestamentario alle categorie dell'antro-

pologia filosofica; ha infine aperto lo spazio a una dogmatica come analisi delle correlazioni tra le diverse proposizioni comprese nel « sacco di dogmi » di un credente « fittizio ».

Ci domandiamo, alla fine, se la declinazione reciproca di fenomenologia, kierkegaardismo, interpretazione esistenziale e dogmatica barthiana non abbiano dato vita a un vero assurdo. Che cosa è la fede, se si pone in parentesi la realtà di Dio e la realtà del credente, cioè dell'uomo? Non si può negare che il lavoro dello Stucki sia esemplare, per aver posto in atto contestualmente una serie di categorie riduttive che oggi operano nella teologia (un'altra serie, Freud, Marx sono invece escluse dal presente saggio perché hanno una direzione egualmente riduttiva, ma in senso «realistico»).

Una sintesi di questo tipo non poteva essere pensata che all'interno della teologia protestante (è un fatto che l'altra linea di riduzione, quella « realistica », trova più seguito tra i teologi cattolici). La linea riduttiva adottata dallo Stucki può infatti rifarsi come ultimo fondamento alla fede fiduciale luterana, che è già una prima riduzione della teologia all'antropologia, mediante una riduzione della cristologia alla soteriologia.

G. B. B.

DANIEL CHAUVEY: « L'AUTOGESTIONE UN'UTOPIA? » - Traduzione di A. Salsano, Coines, Roma 1973, pp. 216.

L'autore chiarisce, anzitutto, che l'autogestione è una soluzione diversa dal modello presentato dalla socialdemocrazia e da quello sovietico, esempi pieni di contraddizioni che, col passar del tempo, sembrano moltiplicarsi. Come contenuti rivendicativi essa costituisce una volontà d'impegno per un tipo di strutture produttive dove, dice il Carniti nella prefazione, « siano sconfitte le pratiche padronali di divisione, integrazione, discriminazione delle forze-lavoro ».

A questo punto il problema della politicizzazione dei lavoratori risulta essere l'obiettivo immediato per il sindacalismo italiano che vuole le carte in regola. L'autogestione, allora, in altre parole, è la « progettazione a medio periodo del ruolo dei consigli di fabbrica ».

Per un esame più approfondito della questione, Daniel Chauvey distingue il piano dell'autogestione come studio a tre livelli principali: il tipo dell'azienda, il valore dell'azienda nel suo settore e il suo rapporto con le altre aziende. L'obiettivo è che il lavoratore pervenga a determinare le decisioni aziendali inserendosi responsabilmente nell'organizzazione del lavoro, nell'inquadramento del personale, nella gestione commerciale e finanziaria, nella scelta dei mezzi tecnologici di produzione, insomma, nell'organizzazione generale dell'azienda. Perciò lo studio è rivolto a chiarire il concetto di a chi spetti prendere le decisioni e in che modo. Indubbiamente un programma molto ambizioso e lontano dalla situazione attuale.

Un altro punto è che l'autogestione è cosa nettamente diversa da un qualsiasi contratto collettivo, anzi, in altre parole, sarebbe la prova del nove di una « raggiunta maturità » sociale.

Lo studio analizza le esperienze realizzate nella Germania federale, in Jugoslavia e nel blocco sovietico, sia in Paesi altamente industrializzati che a gestione socialista, dove, in tutti indistintamente, i progressi ottenuti sono artificiosi.

Il padronato tedesco (il migliore in campo capitalista) accetta di giocare una certa carta contrattuale. In campo socialista, una delle caratteristiche della pratica jugoslava (dove c'è meno controllo statale) è che finché l'azienda funziona bene non vi sono limiti all'estensione dei poteri degli organi collegiali di gestione. Poi, in una sfiduciata riflessione della primavera di Praga, l'autore ricorda che i cecoslovacchi « non intendevano più subordi-

nare l'economia nazionale ai bisogni dell'Urss ma integrarla nella divisione internazionale del lavoro » (p. 43). Cita in proposito il progetto di autogestione dei lavoratori della fabbrica W. Pieck: esempio di creazione operaia « sul posto » dopo ventitre anni di regime comunista, basata sulle due forme di democrazia diretta e rappresentativa a più livelli. Per gli staliniani, invece, il direttore raffigura ancora lo Stato ed è il rappresentante legittimo della classe operaia.

La suddivisione delle grandi funzioni, la suddivisione dei compiti individuali e la gerarchia costituiscono il trittico dell'organizzazione capitalistica del lavoro, sempre abituata a considerare ogni rallentamento produttivo come la base di ogni male economico.

Il primo obiettivo dell'autogestione è, invece, l'abolizione del potere di comando: i lavoratori si comanderanno da soli « rispedendo i dirigenti ai lavori in fabbrica » se questi dimostrano di non essere all'altezza. Inoltre, « la coordinazione, la sincronizzazione, il perfezionamento professionale diventano funzioni tecniche che esigono una qualifica professionale non più concessa per delega della direzione, ma acquisita attraverso una formazione professionale appropriata » (p. 67), senza tenere conto di un rapporto costante d'informazione sulle condizioni di mercato.

« L'umanizzazione del lavoro consiste nell'adattare le condizioni di lavoro all'uomo » (p. 71); questa preoccupazione è servita, se non altro, a dare vita a una scienza pluridisciplinare, l'ergonomia. L'ergonomia è quindi, in primo luogo, diretta contro quel criterio di parcellizzazione che tende sempre più a ridurre l'uomo a condizione d'automa. « Nell'azienda di tipo capitalistico, il desiderio di promozione degli individui è stato oggetto di tutta una speculazione che ne ha trasformato e stravolto il carattere » (p. 73), dice il Chauvey. All'esterno dell'azienda l'economia di mercato è basata sul dialogo fra produttore e consumatore; al contrario, l'obiettivo dell'azienda autogestita è ottenere il costo unitario più decrescente che sia possibile, sviluppando al « massimo delle possibilità d'investimento sia la meccanizzazione che l'automatizzazione » (p. 87). In altre parole, la macchina al servizio dell'uomo e non viceversa.

E' noto che la democrazia viene definita « diretta » quando tutti i lavoratori interessati prendono collettivamente una decisione, perciò questo è il sistema da applicare nell'autogestione. Una volta che siano state abolite la gerarchia, gli orologi e i cartellini l'autogestione dovrebbe trasformarsi in autodisciplina e disciplina collettiva. Per chi non si adegua vi saranno punizioni e sanzioni varie. E' questo un punto che lascia perplessi, facendo intravvedere un sistema molto più rigido e ferreo di quanto possa immaginare il lavoratore. Tanto più che il problema di fondo è formare lavoratori coscienti e responsabili più che addestrarli alla dirigenza. Viene il dubbio, insomma, che si debba avere la vocazione delle formiche. In tal modo l'azienda autogestita diventa la base della formazione « democratica » della società. Né vediamo se sia preferibile e più palatabile la « graduazione » dell'azienda autogestita al posto della gerarchia di tipo capitalistico. Infatti l'autore osserva: « il vero problema è come garantire lo sviluppo ottimale di un'azienda autogovernata senza potere di comando » (p. 146). Parla di meritocrazia; ma siamo sicuri che il « merito » non abbia altre basi, soprattutto politiche? Al di là di ogni eufemismo è ancora più preoccupante che l'imposizione che non riesce ad entrare per la porta principale entri dalla porta di servizio.

La finalità del lavoro è riposta nella scelta del prodotto che dovrà essere per soddisfare un bisogno « liberamente determinato dalla società e nella forma specifica desiderata dai consumatori » (p. 172) anziché, ovviamente, in funzione del profitto. Qui, più che altrove, l'autore non esce dal generico.

Equipe di coordinamento, candidature libere e individuali ai posti direttivi, commissioni centrali di azien-

da danno sangue e passione a un teorema in cui l'ideologia trabocca.

Oggi, sdoppiando il piano formale dei contenuti, è il sindacato che deve fare la scuola dell'autogestione, convincendo le masse lavoratrici alla necessità di sopprimere la robotizzazione del lavoro, conoscere le norme ergonometriche, intendere in nuovi concetti il rapporto di subordinazione, perfezionare le qualifiche professionali, partecipare direttamente all'organizzazione del lavoro e alle decisioni riguardanti la scelta e le finalità dell'attività lavoratrice e dell'azienda.

Le stime dell'autogestione sono gonfiate, comunque ci vorrà ancora molto tempo prima che, oltre a essere coscienti dell'autogestione, i lavoratori facciano l'apprendistato della democrazia diretta, che non è altro che l'inizio del « nuovo corso » del socialismo.

F. G.

KARL JASPERS: « LA FEDE FILOSOFICA » - A cura di U. Galimberti, Marietti 1973, pp. 190.

Il volume contiene sei lezioni tenute nel luglio 1947 su invito della università di Basilea, presso la quale l'autore doveva poi trasferirsi nell'anno successivo. L'intendimento originale di queste lezioni è la ricerca filosofica sull'« origine e il fine della vita umana »: « la filosofia non deve abdicare. Oggi meno che mai » (pp. 55-56).

Si deve da un lato evitare il rinvio ad una fede rivelata, che per Jaspers impedirebbe qualsiasi seria ricerca filosofica, e dall'altro non cadere nel semplicismo secondo cui « il significato della nostra esistenza risiede nell'intelletto umano », limitare cioè il conoscere umanamente valido alla scienza.

L'autore tende a superare la stretta fede-scienza attraverso la ricerca filosofica compiuta in un orizzonte di « fede » non rivelata, e perciò aperta a tutti gli sviluppi e agli esiti della ricerca stessa. Il discorso inizia proprio dal « concetto » di fede filosofica, a cui si perviene grazie alla distinzione tra fede e sapere, ricondotta la prima a Giordano Bruno, il secondo a Galilei: Bruno giustamente dovette accettare la morte, proprio per testimoniare quella verità in cui si identificava; Galilei giustamente visse, perché la « sua » verità poteva essere dimostrata e sussistere anche senza di lui. D'altra parte la fede filosofica, che « vuol sapere ciò che è possibile sapere, e comprendere persino se stessa », esige che sia respinta qualunque teoria irrazionalistica (seguendo la quale si cadrebbe in un « assoluto verbalismo » non comunicante): « con la critica si deve conseguire la purezza, il significato e i limiti della conoscenza » (p. 59). Si indicano allora le vie attraverso cui il pensiero, quello che voglia essere un autentico pensiero, deve incamminarsi, se vuol chiarire se stesso; e in primo luogo occorre notare che la fede è « superiore » al sapere, perché solo la fede può abbracciare la totalità di soggetto e di oggetto (con richiamo a Kant, Jaspers nota che « l'essere in sé non è né l'oggetto che ci sta dinanzi, né il soggetto » (p. 61).

Allora si comprende perché il linguaggio umano, che rappresenta tutto e tutto proietta nella duplice prospettiva soggetto-oggetto (mediazione questa operata, per Jaspers, dall'intelletto), non può rappresentare, se non come « una preparazione o un ricordo, un'occasione efficace o una conferma », la verità, o meglio l'essere nella comprensività delle sue determinazioni o enti, l'*Umgreifende*.

L'*Umgreifende*, quindi, non si conosce; può invece essere sperimentato con l'immediatezza del proprio esistere, che sempre si polarizza nella deformante visione intellettuale, sia che si faccia riferimento al proprio « esserci » (e allora l'*Umgreifende* si dividerà in io e mondo), alla « coscienza

in generale » (che dà luogo allo sdoppiamento tra la coscienza e il suo oggetto), allo spirito (dissociamento tra idea in me e idea oggettiva che proviene dalle cose), alla propria esistenza (che pone su un piano diverso da quello della Trascendenza). Ora, è proprio con la « fede filosofica » che si possono « spezzare le catene della scissione soggetto-oggetto che trattengono il nostro essere come in una prigione » (p. 67).

Tutto ciò dunque che si conosce o si sa nella scissione soggetto-oggetto, è « fenomeno », non « essere in sé »; « ciò che è veramente » non può essere né l'« oggetto » di conoscenza (gli enti) né il soggetto, né la struttura mentale delle categorie, che in sé è priva di significato: « l'essere vero e proprio è la Trascendenza (o Dio) » (p. 75): ci si può e ci si deve « lasciare riempire dalla presenza » della Trascendenza.

I contenuti della fede sono da Jaspers indicati attraverso tre proposizioni (pp. 77 sgg.). La prima è « Dio è »: Jaspers non crede che ci siano delle prove, nel senso di apodittiche dimostrazioni scientifiche: « un Dio dimostrato non è più Dio, perciò solo chi parte da Dio può cercarlo ». La seconda proposizione che costituisce, nel suo senso profondo, un orizzonte di fede, è « c'è un'esigenza incondizionata »: in altre parole, esiste la libertà; la libertà non è oggetto di conoscenza, ma contenuto di fede, dal momento che il nostro pensiero finito può in qualche modo riuscire a giustificare tutto. Infine, si crede che « la realtà del mondo ha un esserci che svanisce tra Dio e l'esistenza »: se la fenomenicità dell'esserci, per Jaspers, è una evidenza fondamentale del pensiero filosofico, il mondo nella sua totalità non può, al contrario, diventare un oggetto per noi: la disponibilità al mondo implica allora l'esperienza del mondo stesso come linguaggio di Dio, mentre il *deus absconditus* si sottrae a ogni tentativo di comprensione: il nostro « essere nel tempo » (= essere nel mondo) « è l'incontro dell'esistenza e della Trascendenza » (p. 80).

La religione biblica fornisce utilissimi e importantissimi spunti per i contenuti della fede filosofica, qui appena delineati, ma nelle religioni storiche i caratteri fondamentali della religione biblica spesso sono esposti a deviazioni e a tradimenti, giacché vengono intesi in modo inadeguato, con la non piena coscienza dell'*Umgreifende*.

Come il mondo è in qualche modo intermedio tra l'esistenza e la Trascendenza, così « la filosofia è un essere intermedio tra l'origine e la fine »; e la filosofia è opera della ragione, che, pur non esistendo senza intelletto, è infinitamente più di esso: è la ragione che, infatti, impedisce che una verità si limiti a se stessa, e che comprende che la fede che assolutizzi o isoli in un solo modo l'*Umgreifende*, diventa, per ciò stesso, immediatamente falsa.

Jaspers richiama, a questo punto, alcune rappresentazioni storiche dell'uomo, visto, di volta in volta, nella gerarchia degli esseri, o nella sua situazione, o nella sua grandezza e miseria. L'uomo è stato ed è anche oggetto di indagine scientifica, ma nessuna scienza ha ancora risposto alle domande che si aprono relativamente alla differenza tra uomo e animale, e relativamente all'origine dell'uomo: invero, ogni « conoscenza che si erge ad assoluta e pretende di comprendere l'uomo stesso nella sua totalità, non fa che sottrargli la libertà che gli è propria »: diventare consapevoli che l'uomo possiede un « legame immediato col fondamento di tutte le cose » coincide con la stessa libertà dell'uomo (p. 97): libertà che è qualcosa di « inconoscibile, indimostrabile, inoggettivo » che si sottrae, appunto, alla scienza sperimentale, e che è contenuto di fede. Cosciente della propria libertà, l'uomo vuol diventare ciò che può e deve essere: a questo scopo progetta un ideale della propria essenza: in realtà però gli ideali possono valere solo come schemi direttivi, e non indicano alcun compimento, così come, su di un altro piano, ogni uomo non ha il suo valore autentico perché è uomo, ma perché è quel singolo uomo « che non si può sostituire o rimpiazzare » (p. 103).

Giunto così alla quarta lezione, Jaspers affronta il nodo filosofia-religione, attorno al quale si svolge il discorso più decisivo in ordine alla « fede filosofica ». Per Jaspers, filosofia e religione « non sono due creazioni univoche che possono essere confrontate tra loro come due punti fissi, giacché entrambe si trovano in processo di trasformazione storica », e « per la filosofia, la religione non è un nemico, ma qualcosa che le appartiene per essenza, qualcosa che la mantiene in una inquietudine necessaria » (p. 109).

Analogie tra religione e filosofia si trovano comunque a riguardo della idea di Dio, della preghiera, della Rivelazione: ma c'è un salto tra l'esperienza diretta di Dio, propria dei profeti, e la chiarezza di pensiero filosofica, così come tra il carattere incarnato della relazione personale con il Dio personale, e la « sospensione » della contemplazione filosofica, così come tra la Rivelazione comunicata, e ciò che nella rivelazione appartiene all'uomo in quanto uomo: soprattutto per Jaspers è importante la notazione secondo cui « la Rivelazione che è comunicata, come tale deve assumere una forma nel mondo »; ma a questo punto, essendo caduta nell'ambito del finito, il linguaggio ne capovolge il senso: « la parola dell'uomo non è più parola di Dio » (p. 114).

Jaspers si sofferma poi non tanto sulle accuse mosse alla religione, che in genere colpiscono solo le « deviazioni » della religione stessa, quanto piuttosto sul tentativo di giustificare la pretesa di esclusività, pretesa che è « rovina di noi uomini » e motivo di « Wille zur Macht », volontà di dominio e potenza da parte della Chiesa. Tuttavia, esaminando la Scrittura, vi si scorgono delle verità insostituibili, benché legate ad antinomie: culto liturgico e culto reso nella purezza di cuore, legalismo religioso e legge scritta nel cuore degli uomini, elezione ed universalità della chiamata, Cristo Dio e Cristo uomo. Le antinomie, per Jaspers, sono inevitabili, dal momento che la Trascendenza non può essere fissata in maniera esaustiva ed univoca, e che nella Bibbia manca l'autocoscienza filosofica. Per « riguadagnare la verità permanente », Jaspers propone alcuni suggerimenti: liberarsi dalle forme irrigidite, recuperare le tensioni antinomiche, chiarire ed esaltare la verità eterna, così come la si può sperimentare e vivere lungo il cammino filosofico compiuto nella fede.

L'ultima parte del volume tratta degli atteggiamenti o forme di pensiero che negano più o meno implicitamente la Trascendenza e assolutizzano la « immanenza » (e con ciò non lasciano spazio alla « fede filosofica ») e si discorre sul futuro della filosofia.

L'immanenza si può assolutizzare in vari modi; Jaspers ne sceglie tre: la demonologia, la divinizzazione dell'uomo, il nichilismo. Nella prima, la Trascendenza viene considerata come una potenza che agisce nel mondo, e non considera quindi le cose come « espressioni di un possibile linguaggio della divinità » (p. 140); nella seconda è l'uomo stesso che avoca a sé ciò che è proprio di Dio, e questo è origine di violenza dell'uomo contro l'uomo; il nichilismo, infine, è la aperta dichiarazione della mancanza di fede, attuata attraverso la negazione di Dio, o la negazione del legame Dio-uomo, oppure ancora la negazione circa l'esistenza di doveri verso Dio.

Così come ci sono delle forme di negazione della Trascendenza, ci sono pure delle forme non autentiche di filosofia; per Jaspers esse sono: l'assolutizzazione delle affermazioni (« l'unica cosa che si può dimostrare è l'indimostrabilità delle formule universali », p. 159), l'ontologia che dimentica il trascendere dell'*Umgreifende*, la vuota riflessione ossia la logica senza contenuti, l'uniteralità degli articoli di fede, il « credo quia absurdum » perché è irrazionale.

Il futuro della filosofia, infine, è il problema della manifestazione dell'essere, così come esso si manifesterà: se attualmente J. riscontra un rifiuto della filosofia, egli fa anche presente che « la filosofia non può cessare finché gli uomini vivono », giacché « il compito permanente del filosofare è

quello di consentire all'uomo di diventare veramente se stesso prendendo coscienza di Dio » (p. 172). Si possono dare alcuni suggerimenti, sui compiti che aspettano coloro che vogliano « fondare di nuovo la ragione nella esistenza stessa » (p. 174): cercare la pace tenendo sempre desta l'inquietudine, passare attraverso il nichilismo per assimilare la tradizione, cercare la purezza delle scienze come premessa necessaria alla verità del filosofare, tendere a far sì che la ragione diventi una illimitata volontà di comunicazione.

Ed è invero proprio a partire da questa ultima proposizione che si possono fare alcune osservazioni: infatti il volume è tutto volto a chiarire in che modo si possa comunicare tra gli uomini in modo « autentico », e Jaspers stesso dice che « ognuno di noi può chiedersi se tende e crede nella comunicazione,... se crede che esista per gli uomini la possibilità di vivere e di parlare insieme » (p. 184): la fede filosofica è allora ciò che umanamente, si può dire, consente e permette di mettersi sul cammino della verità, cioè credere in un comunicare significante. Se questa posizione, come molte altre, aprono, a prima vista, lo spazio ad un discorso teologico e religioso, non sembra però che siano chiariti alcuni problemi di fondo.

La prima questione riguarda la « fenomenicità » delle nostre conoscenze intellettive; per Jaspers, occorre superare la scissione soggetto-oggetto, per riconquistare lo spazio della verità: il che, in altri termini, significa che il nostro linguaggio deforma la realtà, prospettandocela in piani separati, attraverso le categorie dell'intelletto. Il frequente richiamo a Kant, a questo punto, è ben comprensibile; al di là delle discussioni concernenti il grado di « kantismo » presente in Jaspers, una domanda si fa inevitabile: ma, è proprio vero che le categorie dell'intelletto sono deformanti? O, in sé considerate, sono piuttosto vuote, e prendono senso soltanto se unite ad un contenuto, che non può non essere se non realtà? E, in più, il soggetto umano conoscitivo, normalmente, non è in grado di concepirsi tale, e dunque evidenziare ciò che nella conoscenza vi può essere di soggettivo, e ciò che vi è di oggettivo? Ma con queste domande si tocca solo in parte il problema di fondo jaspersiano, che è quello di come ci si può avvicinare ad una realtà che sia insieme soggetto e oggetto; ma, a nostro avviso, senza tener conto che il soggetto in sé considerato, è nulla riflessivo, metodologico, e prende consistenza corporea e vitale per il tramite del suo organismo, e, dunque, della realtà « oggettiva » in cui è immerso. In altri termini, Jaspers è costantemente alla ricerca di ciò che sia oltre la materia, ma anche oltre lo spirito: per questo è costretto a pensare il « mondo » come insieme di essere e di Trascendenza, e porre come realtà ultima quell'*Umgreifende* non meglio chiarito: che questo *Umgreifende*, proprio perché vuol essere onnicomprensivo, sia nulla? Questa domanda non può aspettare una chiara risposta, anche se il modo attraverso cui si perviene all'« essere », che deve « essere » al di là degli enti, ha per molti aspetti le sembianze di un processo di costruzione arbitraria, consistente nel passaggio dalla categoria logica dell'essere, alla sua entificazione in termini reali; ciò che si confonde è la trascendentalità delle categorie del nostro conoscere con la Trascendenza. Ma ad una Trascendenza così fatta possono ben poco appartenere attributi di Dio, quali la creazione, la redenzione, eccetera; e di fatto Jaspers si guarda bene dal credere in essi, se non in termini vaghi e « non religiosi »: il che significa negare la divinità di Cristo (« Gesù, in quanto Cristo, e in quanto figlio di Dio, è un mito », p. 129), e la stessa possibilità di una redenzione. In pratica, si è consunto lo spazio tra il materiale e lo spirituale nell'uomo, proiettando conseguentemente Dio in un al di là assoluto: l'uomo non è più in contatto diretto con Dio, se non con una fede, non giustificabile in termini razionali (giacché non sarebbe più fede), né il suo linguaggio è espressione e spazio di spiritualita; la trascendenza jaspersia-

na appare allora imparentata con un Dio « totalmente altro », che non può mai farsi capire e comunicare con l'uomo, se non con « cifre », che l'uomo, eroicamente, cerca di decifrare lungo il suo terrestre cammino.

La grandezza del pensiero jaspersiano, come appare dal volume qui esaminato, sta proprio nel richiamo alle possibilità e alla libertà dell'uomo; così come non sono facilmente sottovalutabili i richiami alla costante tensione che deve animare chi vuol cercare in modo autentico la verità; non si può pensare però che i fondamenti del pensiero jaspersiano possano servire a fondare una teologia in senso cattolico: né questo era l'intendimento del filosofo tedesco.

I. V.

EDOARDO BENVENUTO: « MATERIALISMO E PENSIERO SCIENTIFICO » - Tamburrini, Milano 1974, pp. 307.

E' questo un libro raro nella presente congiuntura culturale, perché unisce a un'informazione sicura e aggiornata su alcune correnti culturali contemporanee, in particolare sulla filosofia del linguaggio e sulla filosofia della scienza, una precisa intenzione di ritrovare, grazie a quelle stesse correnti, il senso dei problemi della metafisica tradizionale. Ci troviamo perciò di fronte ad un saggio, che è un'avventura personale, non priva di intrepidezza, giocata contro gli *idola* stabiliti e fuori degli aggregati di potere culturale ed accademico che li sostengono.

L'autore si propone di dimostrare l'inevitabilità del problema metafisico, l'immanenza di esso nel linguaggio scientifico e nella filosofia di questo linguaggio. Se ciò è esatto, il titolo del libro non è corrispondente propriamente al suo contenuto. Non ci pare, infatti, che l'avversario dell'autore sia principalmente il materialismo, dialettico o volgare. Il capitolo che vi è dedicato potrebbe essere espunto dal saggio senza che l'economia di esso e l'intenzione dell'autore rimanessero frustrate.

L'avversario del libro è il « postulato di esenzione », che l'autore formula in questo modo: « Il soggetto deve essere esente dalle conclusioni, quali che esse siano, che egli deduce su se stesso. Chi parla deve starsene al sicuro in una zona privilegiata sottratta ad ogni ritorsione » (p. 36).

Il materialismo, nelle sue varie forme, usa di questo postulato, ma non lo fonda mai formalmente. In realtà, il materialismo intende sempre includere il soggetto nel suo discorso: perciò, se la critica al postulato di esenzione può essere rivolta al materialismo è per una posizione implicita, non per una tesi esplicita.

E' il positivismo logico che fonda formalmente il postulato di esenzione, ed esclude tutto ciò che sta a monte o a valle del discorso (sia il soggetto come principio dell'attività pensata, sia la realtà come totalità) dall'attenzione filosofica e dalla validità logica. E' proprio questa, se ben si pensa, la più radicale ripresa dell'intenzionalità kantiana di negazione della metafisica. Soggetto e oggetto appaiono solo come impliciti nel discorso, e mai come premesse significanti di esso: un kantismo, insomma, senza il residuo metafisico del « noumeno », della cosa in sé, senza la dialettica, senza la teoria delle categorie, che apre la strada al soggetto trascendentale e alla dialettica. Il positivismo logico rappresenta così l'affermazione che il discorso ha senso solo per se stesso e che non è possibile parlare di una realtà che non sia riducibile ad esso.

La parte più significativa dell'opera del Benvenuto è il capitolo quarto, che ha per oggetto « il nuovo pensiero scientifico ». Gli argomenti che l'autore usa sono di vario ordine. Essi muovono dalle osservazioni di scienziati o di filosofi della scienza o dalle critiche di logici, che hanno contestato la riducibilità del discorso a se stesso

ed hanno reintrodotto, come fattori autonomi, o il soggetto o la realtà come dimensione globale trascendente il discorso.

Un primo tipo di obiezione rileva che alcune teorie fisiche dominanti, come la teoria dei *quanta* e della relatività, o il principio di indeterminazione, richiedono l'inserimento del soggetto nello stesso risultato dell'osservazione. Un secondo tipo di obiezioni critica sul piano della logica quel « pilastro » del principio di esenzione che è il concetto di « riduzione ». Per l'autore, la riduzione « consiste nel convertire il concetto di identità nel concetto di equivalenza » (p. 177). Ciò « obbliga ovviamente a definire un universo nel quale far vivere l'equivalenza: un universo inteso non tanto come un insieme di oggetti quanto come un insieme di possibilità » (p. 178). Ci troviamo di fronte a un universo cui è applicata rigorosamente l'*epoché* fenomenologica circa la realtà e in cui la relazione (equivalenza) sostituisce radicalmente, persino nella rappresentazione, la sostanza. E' questa concezione l'oggetto della critica dell'autore.

Il Benvenuto tende a reintrodurre nello stesso « discorso oggetto » (il discorso cui si riferisce il postulato di esenzione) il soggetto come portatore del « discorso attuale » (cioè quello che è espressione immediata dell'atto del soggetto) da un lato e del linguaggio quotidiano dall'altro, cioè le dimensioni dell'esperienza del reale non formalizzate e non tematizzate da un linguaggio chiuso e canonico. Il linguaggio stesso è, per il Benvenuto, testimone della realtà del soggetto e della realtà del mondo; non è perciò formulabile un modello di analisi del linguaggio che non tenga conto della totalità di esso.

L'autore indica nella metafisica l'espansione del modello della filosofia del linguaggio. Egli ne esprime il ruolo così: « I problemi della metafisica... non rappresentano l'irresolubile scientifico: essi sono invece l'ovvio scientifico; ossia si riferiscono ad argomenti che non è il caso di mettere in discussione essendo le loro possibili soluzioni capaci di rendere ragione di cose e di fatti risaputi » (p. 245). Si potrebbe porre al Benvenuto che in questo modo non si trascende veramente i limiti della filosofia del linguaggio, ma si retrocede verso Husserl o verso Kant. Non è a caso che il Benvenuto identifica immediatamente il suo « ovvio » con l'husserliano « mondo della vita », cioè con le « molteplici verità prelogiche » (p. 246). Questa verità è, per Husserl, « la più alta nella scala dei valori »: e tuttavia non si è qui raggiunta la « scienza dell'essere ». Non è nemmeno un caso che l'« ovvio » appaia come « un iniziale riconoscimento del "noumeno" », inteso come « ciò che trascende il discorso scientifico », ma sia « riconoscibile in esso per le sue sembianze apparentemente banali, per i suoi tratti scontati » (p. 253). Si è raggiunta qui la possibilità di denotare un nuovo livello del discorso, ma non propriamente l'accessibilità alla conoscenza dell'essere. E' singolare che l'autore citi lo strutturalismo come testimone dell'accessibilità del noumeno (p. 252). Non parrebbe, dunque, raggiunto veramente lo spazio della metafisica, oltre la linea del kantismo e del neo-kantismo, ma solo il riconoscimento di una funzione del discorso « attuale » e del discorso « quotidiano », rispetto al discorso « oggetto ».

Un più attento esame di questo non facile testo ci rivela, tuttavia, che la difficoltà indicata risulta soprattutto dal procedimento adottato. Il Benvenuto, infatti, non ha voluto considerare altra realtà come presupposta al riconoscimento della metafisica se non il discorso: è all'interno di esso che egli ha voluto ritrovare uno spazio per i concetti metafisici.

L'uso rigoroso del linguaggio è l'unica tavola di valori cui l'autore si riferisce; egli non intende porre alcun termine che non resista all'analisi del linguaggio e non abbia pieno senso per riferimento ad essa. Non vi è dubbio che l'approccio del Benvenuto alla metafisica risulti così assai diverso da quello tradizionale: « La metafisica che rinasce, come si è detto,

non ha grandi ambizioni: non pretende di parlare dell'indicibile; non vuole teorizzare sull'inconoscibile: non vuol far proprio il metarazionale » (p. 256).

L'autore ci propone, cioè, un nuovo modello di metafisica, tale però che essa possa essere ancora identificata come metafisica. Per risolvere positivamente questo problema, il Benvenuto avrebbe dovuto indicarci esplicitamente quale sia l'essenza della metafisica in cui l'antica e la nuova possano ricongiungersi di là delle loro differenze.

Il Benvenuto identifica tuttavia di fatto sufficientemente il discorso metafisico quando egli dichiara che esso deve dare una definizione di essere, essenza, esistenza e sostanza. La definizione di essere viene data dal Benvenuto in forma negativa: in ogni discorso « oggetto » sono sempre implicati termini ovvi, che trascendono il discorso stesso. Ciò può valere per qualsiasi discorso oggetto: vi è dunque, per rispetto a qualsivoglia discorso, un insieme di termini irriducibili all'oggetto del discorso. E' perciò presupposto ad ogni discorso qualcosa che è estraneo rispetto ad esso e che non può essere definito: ciò, appunto, è l'essere.

In questo modo il concetto di essere è fondato in termini assoluti: l'intermediazione del discorso (necessaria per dar senso scientifico al concetto) può esser « dimenticata » (come la « scala » che Wittgenstein diceva di voler gettare via).

E' evidente che così il discorso metafisico risulta più limitato rispetto a quello tradizionale. E ciò ci conduce, da tutt'altro punto di vista, a ridomandarci se il discorso metafisico tradizionale non fosse molto più debitore alla religione e, nel caso cristiano, alla Rivelazione, di quanto esso non confessasse. Se l'approccio del Benvenuto è sensato, se esso trascende veramente il linguaggio a partire dal linguaggio, allora forse il suo tentativo di dare una nuova figura alla metafisica può essere apprezzato congiuntamente da diversi punti di vista. Potremmo solo aggiungere che ha delle implicanze teologicamente interessanti (ed è teologicamente « liberante »). L'interesse che esso susciterà potrebbe essere segno della possibilità storica di una riapertura di dialogo tra tipologie eminenti delle due culture, fuori dalla chiusura reciproca, dalla perdita di significato reciproca che è ormai un gravissimo « male del secolo ».

G. B. B.

MICHEL DE SAINT-PIERRE: « EGLISES EN RUINE, EGLISE EN PERIL » - Plon, Paris 1973, pp. 458.

Il titolo stesso è rivelatore. La sintesi d'un processo logico che tormenta l'anima d'un « homme de coeur » come Michel de Saint-Pierre: che altro può significare, infatti, lo spettacolo d'un sempre più crescente abbandono di quello che è il patrimonio del cattolicesimo, se non il progressivo decadimento dello spirito religioso? E' un dramma che si dipana lento, ma inesorabile, nel tempo e riesce a trovare una sorta di complicità nel disinteresse dei « progressisti », ben più sensibili all'« uomo » che a tutto ciò che sembra essere solo un puro contorno, e che si fa ancora più acuto in prospettiva: il futuro non lascia presagire nulla di buono con la sempre più profonda crisi del sacerdozio, qualcosa come ventimila chiese in abbandono nella sola Francia.

Per l'autore non è certo un problema nuovo. Sentendosi colpito sia nella propria fede sia nel proprio amore per l'eredità artistica dei secoli passati, tradito nel suo generoso sentimento di « tradizionalista », lo scrittore aveva già cercato una prima verifica alla propria inquietudine attraverso un'inchiesta giornalistica condotta su « L'Aurore », in cui egli solleci-

tava le testimonianze dei lettori circa l'esistenza o meno di chiese lasciate a se stesse. In questo libro, che vuol essere una rimeditazione su quanto s'è potuto apprendere, c'è la consapevolezza dolorosa, anche se non rassegnata, d'essere dinanzi ad una prova terribile per la Chiesa.

Già, perché se è vero che « notre temps de vide religieux... a davantage besoin de nos cathédrales que tout autre », è altrettanto vero che la marea montante del materialismo non esita a riutilizzare antiche chiese cadenti, luoghi di preghiera e di fervore, come stalle od officine. E poi, al di là dell'indifferenza obiettiva delle autorità con i loro stanziamenti che hanno del ridicolo, rimane l'agghiacciante immagine d'un clero falcidiato, ove non mancano gli indegni speculatori e le forze ancora sane vengono confuse da talune guide troppo preoccupate di rincorrere il mondo moderno.

Un quadro di parte? Non diremmo. Lo scrittore non si lascia mai prendere dall'astio, quanto piuttosto da un senso di sorpresa per l'incomprensione di certi ambienti dinanzi all'incalzare del pericolo. Egli infatti avverte come non si tratti d'un semplice fatto esteriore, ma d'una « escalation » che fa da commento visibile al depauperamento interiore. Ecco perché ad una lettrice che fra l'altro, un po' semplicisticamente e secondo la moda corrente, gli scrive: « ... 18000 cloches en moins? Qu'on les vende et qu'on achète de quoi vêtir les enfants du tiers monde », lo scrittore può ribattere citando il curato d'Ars: « Vous regardez un paysage et vous voyez un clocher... Dieu est là ». Un mondo invece, in cui si moltiplichi la scena di chiese in rovina, che altro vuol sancire, oltre la scomparsa dell'istituzione, se non la latitanza della spiritualità?

Un'ultima annotazione. L'autore ha scritto tutto il libro in uno stato interiore di sofferenza, contenuta ma evidente: la constatazione che il popolo francese sta perdendo gradualmente la fede lo tormenta. Non perché le verità di fede possono in se stesse soffrire alcunché combattendole e sradicandole (la verità rimane tale anche se non è accettata), ma perché la Francia e la sua gente ne subiranno le conseguenze.

« S'incominciò — disse Pio XII — dicendo: Cristo sì, la Chiesa no. Poi: Dio sì, Cristo no. Finalmente il grido empio: Dio è morto; anzi: Dio non è mai stato. Ecco la minaccia che incombe sull'umanità; un'economia senza Dio, un diritto senza Dio, una politica senza Dio ».

L'autore ha il presentimento di quel che sarà in Francia e nel mondo il vero « regno dell'uomo »: una giungla del terrore.

P. B.

SILVANO FAUSTI: « ERMENEUTICA TEOLOGICA » - Edizioni Dehoniane, Bologna 1973, pp. 288.

Il libro presenta notevole interesse per l'attualità dei temi trattati, per la sincerità dei fini perseguiti, per la ricchezza dei riferimenti di cui si vale, per il modo indipendente e creativo di pervenire a soluzioni costruttive. Questo giudizio di fondo non ci obbliga, peraltro, ad astenerci da critiche di metodo e particolari che proprio l'originalità dell'impostazione proposta dall'autore è in grado di suscitare. Prima di accennarvi brevemente (la cosa, in verità, esigerebbe molto più spazio di quel che non è concesso in una recensione), cerchiamo di seguire, per quanto lo abbiamo capito, e a grandi linee, l'itinerario per il quale il Fausti ci conduce.

Il punto di partenza è quello più sconfortevole, più basso; è il punto in cui si conclude l'ateismo semantico, dove si nega alle proposizioni teologi-

che alcun significato e a Dio è sottratto ogni spazio tra ciò che ha senso. La confutazione condotta dall'autore, per il quale « il linguaggio teologico non è un linguaggio "scientifico" soprattutto quando pretende di esserlo » (p. 17), e quindi si sottrae alle regole proposte da molte formulazioni della moderna filosofia linguistica, è abbastanza convincente, specie nel momento in cui il Fausti evita il ricorso alle posizioni neo-metafisiche del Severino o alle posizioni fideistiche che sperano « di salvare il discorso religioso a spese di quello metafisico » (p. 19).

Il problema del senso e del significato del linguaggio teologico deve esser affrontato a monte, sulla natura e sul ruolo del linguaggio, e, prima ancora, sul tema dell'espressività e della comunicatività. Per questo l'autore dedica buona parte del suo trattato ad un dettagliato esame della fenomenologia del linguaggio, e giunge a stabilire interessanti risultati sull'equivalenza tra linguaggio ed espressività: « Esprimibile è ciò che, in sé conchiuso, ha la possibilità di dischiudersi, varcando la cinta del proprio limite. L'espressività ha, quindi, la sua ultima ragione nella finitudine, della quale però è negazione. E' questa negazione stessa che è espressiva, ponendo un'alterità (novità) rispetto a ciò di cui è espressione. (...) In questo senso il linguaggio non è prima di tutto un'istituzione sociale, quale mezzo di comunicazione e di espressione, ma è semplicemente espressività, ed è caratteristica del finito che, coltosi come tale, in esso continuamente si "tras-gredisce" » (p. 42). Il linguaggio è quindi caratteristica preminente dell'uomo: « è l'uomo finito in cerca dell'infinito. In questa ricerca, che ha la forma di trasgressione, ciò che è detto è il punto di partenza per altro dire (...). Il non detto, il non-essere-ancora, l'orizzonte più vasto costituisce la parte simbolica di ciò che è detto, di ciò che diviene, di ciò che si sente rinchiuso in un orizzonte (p. 44). Vi è dunque uno scarto ineliminabile tra ciò che è (l'« on ») e ciò che è detto (il « logos »); questo scarto si traduce nella *simbolicità*, e il rimando del « logos » all'« on » rappresenta il *significato* dell'espressione, mentre il rimando che l'« on » fa al « logos » rappresenta il *senso*. *Senso* e *significato* sono pertanto distinti; ad esempio, nell'espressione concreta di uno che chiede l'elemosina, il significato è costituito dalla richiesta dei soldi, il senso invece dalle ragioni di tale richiesta (p. 47). In altri termini, il significato è ciò che è detto, il senso è ciò che non è detto.

Su questa base concettuale sono, successivamente, analizzate le proprietà fondamentali dell'espressività, e cioè la sua dimensione poetica (da « poiein »), la miticità, la storicità, la comunicatività.

Ciò posto, l'autore si pone il problema di Dio. Gli viene in aiuto il concetto dell'espressività come simbolicità, ossia « come parzialità di un'altra totalità, inesprimibile e pur condizione dell'espressività stessa » (p. 163); la simbolicità può essere data solo nella finitudine, e solo nella finitudine può darsi il fenomeno dell'espressività (p. 164). « La totalità sta quindi sempre oltre l'orizzonte della nostra realizzazione » (p. 168). E resta quindi « oltre ogni trasgressione in quanto comunicatività, ed è ad essa simbolica. Da tutto ciò si può dedurre che tutta l'espressività o realtà umana, in quanto appunto simbolica, rimane sempre un rimando continuo: a) dal finito all'Infinito; b) dalla non identità alla Identità di « on » e « logos »; c) dal sensato (significato) al Sensante (senso); d) dalla deficienza al Completo (Per-fetto); e-f-g) dalla molteplicità-parzialità all'Unità-Totalità, per cui l'Infinito, l'Identico, il Sensante, il Completo (Per-fetto), l'Uno, il Tutto viene ad essere l'omologia del fenomeno espressivo nella sua interezza. Viene ad essere l'« Altra » parte simbolica di cui l'espressività, in quanto finita, inidentica, sensata, deficiente, molteplice e parziale, appunto in quanto simbolica, è omologia » (p. 168). Qui deve arrestarsi il discorso fenomenologico: « la fenomenologia deve restare ferma a ciò che essa è, accontentandosi di rilevare che nel-

l'espressività c'è un rimando a un Infinito che non è mai dato, a una Identità che non c'è, a una Realtà che non diviene mai reale, a un Sensante del significato che non avrà mai un significato (...) » (p. 170).

La situazione umana che in questo modo viene prospettata è abbastanza tragica (evidenti sono, del resto, i suoi riferimenti); l'uomo che vuol trascendere il finito per l'Infinito, vuole in verità la sua distruzione, perché se l'Infinito fosse raggiunto, non vi sarebbe più possibilità di trascenderlo, e l'espressività morrebbe. Di qui « l'essenza nichilista dell'uomo » (p. 170) il quale è come una farfalla, amante della luce, che se si avvicina al fuoco, vi resta e vi brucia (p. 171). All'espressività umana Dio è escluso per sempre: « ogni ulteriore parlare, che pretende di essere espressivo o trasgressivo, volendo avere un significato, è insignificante o insensato. Se vogliamo continuare a parlare, possiamo farlo, nel tentativo di salvare il senso, perdendo il significato. (...) Tale parlare costituisce un tipo di *discorso* da (dis-correre) nel quale siamo consci di non esprimere più nulla, e che non presenterà quindi più il carattere di trasgressione, ma di digressione » (p. 171). Qui l'autore propone la definizione di un nuovo tipo di linguaggio, digressivo appunto, nel quale non v'è più quel procedere avanti in cui l'uomo fa sua la realtà, ma v'è solo un de-viare, un uscire dalla strada che conduce in avanti (p. 175).

In tal modo, se abbiamo inteso correttamente quel che vuol dire l'autore, Dio non è il termine di cui il discorso vuole parlare, ma diviene la possibilità di un qualunque discorso espressivo. « L'Infinito, l'Identico, eccetera, rimane quindi sempre formalmente incomprensibile, non può cioè essere preso dentro in alcuna espressione, ed è la comprensività stessa » (p. 177). Il Fausti conclude, a questo punto, con le parole di Tommaso: « et hoc dicimus Deum ». Non sappiamo davvero se la chiusa tomistica sia appropriata; l'espressività in sé, sempre sfuggente, sempre inadeguatamente realizzata nelle espressioni parziali, non è forse qualcosa di simile all'*Io trascendentale* caro agli idealisti?

Tralasciamo di insistere su questo dubbio, e rileviamo soltanto alcune conseguenze dell'impostazione seguita dall'autore. Il carattere « digressivo » del discorso su Dio, consente di guardare ad esso con maggior distacco e con grande autonomia: ad esempio, se dico che Dio è Padre, la paternità di cui parlo è quella sperimentata come limitata e « inidentica » della mia esperienza empirica, e in essa « speculo » la Paternità infinita e identica che attribuisco a Dio. Ciò vuol dire che i contenuti empirici della paternità potranno e dovranno esser controllati con quei metodi di analisi che sono possibili in qualunque manifestazione linguistica (p. 201); ciò vuol dire ancora che il bagaglio di mezzi offerti dalla psicologia del profondo, dallo strutturalismo, dalla linguistica, possono e debbono essere utilizzati a piene mani e senza riserve.

Per questo, l'autore si impegna ad esempio in un'analisi del simbolo apostolico sul piano diacronico e sul piano sincronico. Più in generale, « il discorso filosofico su Dio sarà nella sua totalità (...) una fenomenologia del linguaggio religioso » (p. 241), e troverà il suo fondamento nella fede. La fede è appunto l'accettazione della simbolicità dell'uomo e della sua espressività, della sua finitudine che rimanda all'Altra parte simbolica. « Tale accettazione implica il sacrificio completo dell'uomo, una kenosis che è la rinuncia totale alla sua espressione trasgressiva che lo costituisce come tale » (p. 247). « La fede è veramente la morte totale, quella morte assoluta, che sola può essere simbolica della vita » (p. 250). La fede è « accettare come realtà ciò che non appare, e ciò che appare come immagine di ciò che non appare » (p. 251). Il capovolgimento simbolico della fede è una decisione che è capace di cambiare il significato della nostra esistenza. La rinuncia che è implicita nella fede ci lascia invadere infatti dall'Altro, al quale diamo il primato nell'ordine della realtà. Esso diviene la misura, e la nostra espressività il misurato

(p. 261). « Il nostro silenzio può assumere come forma la parola dell'Altro » (p. 262). Se Dio parla, allora nell'uomo si realizza la novità assoluta: « noi siamo espressi dalla Parola, che nessuna parola può esprimere » (p. 264).

La proposta del Fausti ha molti precedenti. E non diciamo questo per sminuirne l'originalità, ma per segnalarne la forza e la possibilità di successo per la composizione che essa realizza di diverse « esigenze » di moda. Spogliato del rivestimento della chiave ermeneutica, l'argomento principale usato può farsi risalire addirittura ad Hegel. Nella *Scienza della logica*, Hegel formula la sua alternativa alla via tradizionale per giungere a Dio, dicendo che Dio è non perché le cose sono, ma perché le cose *non* sono.

Quale è la potenza di questa alternativa, oggi? Essa consiste nel fatto che in tal modo si recupera positivamente l'ateismo, anche quello semantico, e si ridona una legittimità a Barth, a Bultmann, a Tillich. Purtroppo, nello stesso tempo, non si può più dire che il mondo parla delle meraviglie di Dio, che il mondo è un tempio in cui Dio ha lasciato tracce anche se nascoste di Sé, che l'uomo è creato ad immagine e simiglianza di Dio, che la fede è la pienezza e la trasfigurazione delle certezze razionali, è la luce della Verità. In altre parole, non si può più seguire l'itinerario di sempre della filosofia e della teologia cristiane. E' certo bello e confortante riconoscere che anche per la via alternativa, la meta ultima rimane Dio: l'uomo, si vede, non può nascondersi dall'occhio di Dio, anche se, come Caino, fugge dal mondo e da se stesso. E può darsi che oggi questa nuova pista sia efficace: lo auguriamo all'autore.

Noi, per nostro conto, rimaniamo fedeli all'altra prospettiva, in cui la finitudine delle cose e dell'uomo, e l'infinità di Dio non si rinnegano a vicenda, ma si incontrano mirabilmente, per integrarsi in modo inesauribile nel mistero dell'Incarnazione.

E. B.

FRANCESCO CANOVA: « I MESSAGGERI SGRADITI » - Edizioni Paoline, Alba 1972, pp. 113.

I messaggeri « sgraditi » sono i cattolici « antipatici ». Antipatici un po' a tutti, per un verso o per l'altro. Sia perché dimostrano di essere dei cattivi cristiani, ipocriti o maldestri e ignoranti in buona fede, sia anche quando si comportano da buoni cristiani, sottolinea l'autore. Dei cattolici che si professano tali, non si salva nessuno, allora? Così parrebbe in quanto, agli occhi del mondo, i termini cattolico e antipatico sembrano essere sinonimi. Scopo dell'autore è appunto scoprire il perché e gli aspetti di questo curioso e tragico fenomeno: per fare ciò procede per eliminazione.

Definisce cattolici del « bisogno », i fedeli che a causa di indigenza o malattia praticano un tipo di religiosità querula e superficiale caratterizzata da timore e legata in certo senso a disperate necessità materiali, così da esprimersi nel fanatismo e nella superstizione.

Invece, i cattolici della « discrezione » sono coloro che frequentano i sacramenti con regolarità, si recano a messa tutte le domeniche partecipando al rito con gravità e compunzione. Praticano insomma, « una fede che non disturba nessuno e dalla quale essi stessi si lasciano disturbare il meno possibile » (p. 23). Ovviamente, il loro è un cristianesimo troppo « tranquillo », che non scende in profondità, che accetta il mondo come è, che non assume responsabilità, un cristianesimo senza alcuno sforzo personale e senza l'urgenza di mettere in pratica il Vangelo.

Poi vi sono i cattolici dell'« eroismo », i quali avrebbero la pretesa di praticare il cristianesimo in missioni di terre lontane o in mezzo ai lebbrosi, proponendosi traguardi altissimi e, di fatto, almeno per loro, irrag-

giungibili. Infatti, dice l'autore, questo tipo di cattolici, pusillanimi di natura, rifiutano di operare nell'ambito delle loro possibilità e capacità essendo privi di solidarietà umana.

Si tratta di avere una falsa immagine del cristianesimo, come accade anche per i cattolici del « pudore », cioè per i sessualmente immaturi, i quali riescono spesso poco socievoli e poco cordiali verso gli altri. Il ritardo di tanti giovani nel raggiungere un livello di personalità bene integrata, ritardo dovuto a un problema sessuale irrisolto, dice l'autore, impedisce di vedere la fede in termini umani. Una timida castità sarebbe sovente il prodotto di un malinteso ascetismo, accompagnato spesso dal vuoto interiore, da freddezza di sentimenti e distacco dalla comunità.

L'autore descrive, successivamente, i cattolici dell'« intransigenza », imbottiti di testardo fanatismo contro chi non ragiona come loro. Essi hanno la prerogativa di rendere indisponente la religione con la loro aggressività. « Il giudizio universale, da questa categoria di cattolici è visto come una specie di rivalsa » (p. 62) in cui finalmente tutti coloro che la pensano diversamente saranno severamente puniti. Il tono profeticamente minaccioso dei cattolici intransigenti lascia, ovviamente, poco spazio per la comprensione e il compatimento. Questa visione manichea della natura denoterebbe, inoltre, sfiducia in sé, facendo dell'individuo un « miscuglio di asceta e di despota » (p. 71).

Mostrando un altro tipo di incoerenza fra teoria e pratica, i cattolici dell'« ambiguità » confondono il cristianesimo con una ideologia politica e predicano la violenza in nome della fratellanza. Il loro cristianesimo diventa così l'esaltazione dell'odio contro il profittatore sociale piuttosto che carità d'amore per gli oppressi.

Gli antipatici più comuni, comunque, sono i cattolici dell'« apparenza », che si definiscono con il termine stesso, i quali prendono a pretesto il cattolicesimo per soddisfare il proprio orgoglio e la propria vanità. Si tratta dei classici colli torti.

Ma, come detto all'inizio, le antipatie dell'opinione pubblica non sono dirette soltanto contro i falsi cattolici ma, puntualizza l'autore, anche contro coloro, pochi in verità, che cercano di aderire agli insegnamenti del Vangelo. Ciò è dovuto al fatto che onesti e virtuosi riescono sgraditi in un mondo asservito al male.

Che atteggiamento si deve assumere, allora, per evitare le antipatie? Il libro conclude con un invito, « dopo aver fatto il possibile per rendersi accetti e disponibili, a riprendere senza stizza e senza sdegno » il cammino arduo e difficile del cristianesimo.

F. G.

GIORGIO GALLI: « IL DIFFICILE GOVERNO » - Il Mulino, Bologna 1973, pp. 261.

Si tratta di una lucida storia delle vicende politiche italiane di questo dopoguerra viste attraverso la dinamica dei partiti e delle loro correnti.

L'autore conclude affermando che le aggregazioni di forze sociali compiute dai partiti ed i loro reciproci rapporti non hanno sin qui consentito al Paese di fruire di una direzione politica sufficientemente omogenea, incisiva, valida e coerente. Secondo il Galli la frammentarietà e, talvolta, l'occasionalità della direzione politica ha comportato gravi danni al Paese rendendo disordinate le fasi di sviluppo e insufficientemente controllate quelle di recessione.

Il Galli sottolinea che la precarietà e l'inadeguatezza dell'assetto politico dipende, in gran parte, dall'assenza di alternative di governo nell'ambito del sistema. Nelle pagine conclusive, che prescindono da aspirazioni storico-scientifiche per assumere un puro e semplice carattere di proposta politica, egli ipotizza il possibile superamento di tale situazione di stallo at-

traverso nuove sintesi politiche. Ne prefigura, in concreto, una, polemizzando da sinistra, ante-litteram, con il « compromesso storico » di Berlinguer. Si tratterebbe di una sorta di blocco storico incentrato sul Pci, considerato dal Galli un partito socialdemocratico di classe potenzialmente autonomo dall'Urss, cui si associerebbero il Psi, un settore sufficientemente forte della borghesia produttiva organizzata e un settore di ispirazione cattolica del movimento operaio.

La parte documentativa del libro giunge a conclusioni così largamente condivise da essere quasi ovvie. Non vi è dubbio infatti che l'esigenza prioritaria del Paese è quella di disporre di una valida e globale direzione politica. Ove essa non si realizzi, è inevitabile il prevalere degli interessi particolari più forti e il declassarsi del parlamento ad organo di ratifica legislativa delle decisioni altrove assunte dalle corporazioni più robuste.

Ma l'autore sembra scivolare nell'utopistico allorché pensa che il giusto assetto dell'autorità civile del Paese sia ottenibile, in tempi brevi e all'interno del sistema, mediante nuove aggregazioni sociali e politiche incentrate su un Pci che è certamente in fase di revisione ideologica, ma che non può, almeno a tutt'oggi, essere definito un partito socialdemocratico seppure « di classe ».

Tuttavia, a nostro avviso, anche nell'ambito della presente aggregazione di forze (non solo « sociali », ma altresì politiche ed ideali) intorno ai partiti, è possibile dare al Paese un migliore assetto politico.

L'efficienza del Parlamento è compatibile con il nostro tipo di bicameralismo? Il voto preferenziale contribuisce al deterioramento morale della classe politica? Il metodo proporzionale esasperato concorre alla frantumazione delle forze politiche?

Questi ed altri analoghi interrogativi avremmo voluto fossero stati affrontati in questo libro, che ha comunque il merito di costituire una documentata denuncia delle debolezze strutturali del nostro sistema politico.

B. O.

IRING FETSCHER: « MARX ED IL MARXISMO » - (Dalla filosofia del proletariato alla Weltanschauung proletaria) - Traduzione del tedesco di G. Saccomanno e A. M. Pozzan, Sansoni, Firenze 1973, pp. 374.

Il libro è uno strumento di notevole utilità perché offre un'interpretazione della storia del marxismo: lo considera come un processo non riconducibile unilateralmente al pensiero di Marx e cerca di indicare le linee di svolgimento di tale processo. L'ambito entro cui il marxismo viene considerato è polarizzato fondamentalmente tra il marxismo politico (socialdemocratico e comunista) da un lato ed il marxismo critico dall'altro: Lukàcs, Korsch, Bloch.

Il marxismo come processo appare al Fetscher come un evento tragico, caratterizzato cioè dalla perdita dall'intenzione marxiana originaria; una intenzione che riappare solo in figure storicamente e politicamente marginali, rapidamente isolate e sconfessate dal marxismo politico. Così il processo iniziato con Marx si è radicalmente alterato nella storia, ha finito con il rivestire le figure culturalmente dominanti ed assorbire di fatto la stessa ideologia borghese contro cui era nato. L'Unione Sovietica attende la liberazione dell'uomo dalla tecnologia e non dalla rivoluzione: nella cultura sovietica, la rivoluzione appare al massimo come una condizione per lo sviluppo tecnologico. La « concorrenza » tra capitalismo e comunismo appare come una lotta per la realizzazione delle medesime finalità.

La ricerca del Fetscher tende ad individuare il punto di rottura tra l'intenzione marxiana e la tradizione marxista. Tale punto di rottura è situato dall' autore nell' interpretazione che Engels dà della relazione Marx-Hegel, cioè nella forma che la dialettica assume nel pensiero di Engels.

Secondo Fetscher, il proletariato in

Marx svolge il ruolo proprio all'autocoscienza nel pensiero hegeliano: rappresenta, cioè, il luogo storico in cui la realtà totale del processo storico giunge alla sua autocoscienza. E' nel proletariato, e nella sua coscienza di classe, che la storia come lotta di classe si fa evidente. La coscienza di classe è perciò quel filosofo definitivo e totale che Hegel teorizzò e pretese di essere: ed essa è, al tempo stesso, il principio di una prassi realizzatrice che conduce alla pienezza della vera realtà, la società senza classi. Così nel pensiero marxiano la liberazione non consiste essenzialmente in una dottrina il cui apprendimento dia potenza, ma in un evento storico (la coscienza di classe) che porta in sé dialetticamente la fondazione di una condizione nuova dell'uomo. Secondo Fetscher, Marx critica Hegel e lo prosegue nel medesimo tempo: libera la dialettica dall'aspetto puramente noetico che essa ha nell'idealismo hegeliano e le mantiene al tempo stesso l'aspetto di una legge ultima degli eventi storici.

La modifica marxiana dell'hegelismo consiste nel porre la prassi, e non l'Idea, quale soggetto della dialettica: perciò l'atto risolutivo, in cui la storia si rivela a se stessa e si compie, non è un atto conoscitivo, ma una prassi. L'elemento noetico si risolve senza residui nella prassi; la filosofia trapassa nella coscienza di classe.

La modifica engelsiana della concezione marxiana della dialettica è, secondo il Fetscher, radicale. La Materia diviene il vero soggetto della dialettica e sostituisce l'Idea: la critica di Marx ad Hegel è interpretata come la sostituzione del materialismo all'idealismo, cioè di una dottrina ad una dottrina. La Materia è un principio di deduzione totale, che integra a sé i risultati delle conoscenze particolari, analogamente all'Idea hegeliana. Si ha così contrapposizione, non tra Idea e prassi, tra « interpretazione » e « cambiamento » del mondo, ma, tra dottrina e dottrina: la struttura portante dell'edificio materialistico rimane quella hegeliana. La dialettica diviene parte di una visione generale materialistica dell'universo, entro cui vengono situate tutte le scienze della natura. L'uomo e la storia sono così inquadrati in un edificio più ampio, quello della natura e delle sue leggi, studiate dalle scienze positive. La dialettica è la forma generale di queste leggi, esattamente come in Hegel. Ma, nota il Fetscher, « se la filosofia non è più realizzata nell'atto di liberazione collettivo, ed è rimpiazzata dalla scienza, necessariamente al posto dell'unico e decisivo rovesciamento dialettico universale subentra il progresso all'infinito del sapere naturalistico e della produzione materiale » (p. 163).

Se non esiste più la dimensione soggettiva della dialettica, allora la dialettica si risolve interamente nell'oggetto; diviene un elemento così estraneo al soggetto come lo è la natura rispetto allo scienziato. L'uomo è ridotto ad essere una parte della natura, una parte che non dà significato al tutto, ma che lo riceve da esso. L'uomo è in posizione di mera recezione e assimilazione di fronte al dato naturale, e la sua libertà consiste appunto nella conoscenza delle leggi oggettive della realtà.

Talmente poco significativa è per Engels la storia umana che egli può ammettere l'estinzione dell'uomo e la ripresa della vita intellettuale in un altro punto dell'universo. L'interpretazione engelsiana del pensiero di Marx finisce così con il porsi non come un superamento di Hegel, ma come una semplice riproduzione di esso. E' cioè configurato un sistema totale e globale di conoscenza che è anche la verità oggettiva, cui il movimento storico deve essere interamente ricondotto come alla sua vera realtà. Non è più la prassi ad essere rivoluzionaria, bensì la conoscenza.

La sostituzione di Hegel con la sua semplice riproduzione in chiave materialistica si accentua da Engels a Lenin, il quale riprende tutti i termini della soluzione engelsiana. Secondo Lenin, il marxismo è la prosecuzione del materialismo del secolo XVIII. Lenin si impegnò perciò a fondare una epistemologia a sostegno del carattere materialista del marxismo: il processo conoscitivo, in polemica con le

posizioni neo-kantiane, è descritto da Lenin come il « rispecchiamento della materia nella coscienza umana ». Il movimento del mondo si trasferisce per « rispecchiamento » nella dinamica della coscienza: « Il mondo, la materia eternamente moventesi, è rispecchiata dalla coscienza umana muoventesi e sviluppantesi »; nella conoscenza ha luogo una « concordanza fra la coscienza rispecchiante la natura e la natura rispecchiata dalla coscienza » (p. 172). Tale « rispecchiamento » non vale solo per le sensazioni, vale anche per il pensiero. Per Lenin, la logica è la dottrina non delle forme esteriori del pensiero, ma, delle leggi di sviluppo di « tutte le cose materiali, naturali e spirituali », cioè « dello sviluppo dell'intiero contenuto concreto del mondo e della conoscenza, cioè il compendio, la somma, la conclusione tratta dalla storia della conoscenza del mondo » (p. 86).

La dialettica diviene un oggetto di conoscenza, che porta in contatto il soggetto con la vera realtà: il supremo atto liberatore si configura come un atto di conoscenza con cui la scienza della natura viene applicata ed estesa al regno degli eventi umani. Il Fetscher sottolinea come vi sia relazione tra la concezione leniniana della dialettica e il ruolo che Lenin assegna al partito nell'azione rivoluzionaria. Il partito appare come il mediatore tra la dialettica ed il proletariato, il soggetto storico che conduce il proletariato alla vera scienza e lo rende, perciò, capace di azione rivoluzionaria. Lenin si è, dunque, avvicinato ad Hegel, all'Hegel della *Logica* e dell'*Enciclopedia,* per cui la verità e la oggettività assoluta coincidono e in cui il soggetto, la storia e la prassi sono interamente contenuti nello svolgimento delle figure dell'Idea. Ciò conduce a precise conseguenze sul piano della dottrina politica: « Lo Stato sovietico si pone su un piano di assolutezza, come aveva fatto Hegel con il moderno Stato borghese-costituzionale della sua epoca, pensato bensì come razionale ». La libertà consiste nel « diritto di convincersi dell'assoluta razionalità dell'ordine costituito » (p. 61).

Il diritto sovietico, come il diritto dello Stato prussiano nella hegeliana *Filosofia del diritto,* è posto come assoluta razionalità; la libertà esiste solo nel suo ambito. Anche sul piano della teoria dello Stato, la linea della riproduzione dell'hegelismo in chiave materialista, operata da Lenin e continuata da Stalin, è manifesta.

La storia del marxismo politico, sia di quello socialdemocratico che di quello leninista, è così giudicata dall'autore come una deviazione radicale dall'intuizione marxiana originaria, che era quella di riformare la dialettica hegeliana trasportandola dal terreno dell'Idea a quello della prassi.

L'intenzione del giovane Marx è stata proseguita solo da alcuni filosofi che non hanno pensato, come l'ortodossia politica marxista, nelle categorie del « sapere per il potere », bensì « si sentono dialettici e scienziati dello spirito, e interpretano il senso della storia, concepibile soltanto da una posizione umanistica (o teologica) » (p. 147).

Ma questi filosofi sono pochi, « eretici » (nel caso di Lukàcs, eretici che hanno successivamente abiurato alla loro eresia per accettare le tesi leniniste), tali insomma da non avere peso nel marxismo politico. Il pensiero di Marx è, così, servito solo come strumento per il passaggio dalla totalità hegeliana (pensata) alla totalità sovietica (realizzata). Non Marx, ma Hegel sarebbe il modello, respinto a parole perché accettato a fatti, dello Stato sovietico.

Il marxianesimo non è stato più che un'« astuzia della ragione », perché il pensiero « profondo » dell'hegelismo trovasse una sua realizzazione storica conseguente. Ciò conduce il Fetscher a un giudizio negativo sul marxianesimo: « E' un'impresa disperata difendere l'istanza del giovane Marx contro il materialismo dialettico ortodosso, perché la sua visione si è palesemente dimostrata irreale. Per quanto profondo possa essere il suo attivismo (e misticismo) rivoluzionario, esso non ha retto di fronte alle realtà politiche. Le aspirazioni umanistiche andarono perdute durante il cammino verso la realizzazione inte-

grale: gli ideologi del marxismo non fecero che compiere il giudizio della storia» (p. 176). La marxiana filosofia del proletariato si è realizzata, attraverso Engels-Lenin, come *Weltanschauung* proletaria. Il primato della prassi si è risolto nel primato della ideologia.

Il marxianesimo trova, tuttavia, oggi un nuovo credito all'interno della teologia e dei gruppi ecclesiali. Non è un caso che l'autore abbia partecipato impegnativamente ai *Marxismus Studien*, promossi dalla Chiesa evangelica tedesca. Il « Marx-giovane » ritrova nuovo spazio dentro movimenti che non si pongono più sul piano dell'organizzazione degli interessi e diviene un elemento di quella ripresa della coscienza utopiana che costituisce una figura di tradizione e di crisi nel mondo ecclesiale e nella cultura postcristiana.

G. B. B.

LUCIO CEVA: « ASSE PIGLIATUTTO » (Memorie 1937-1943 del Nob. Gen. Triora di Rondissone) - Mondadori, Milano 1973, pp. 281.

Siamo in piena fantastoria, con alcuni personaggi realmente vissuti, anzi protagonisti (Mussolini, Ciano, Hitler, Stalin, Churchill, Roosevelt, Cavallero, Badoglio, eccetera) e pochi altri pura invenzione della fantasia. Ma oggi che molto di ciò che si legge passa per storico, pur avendo il difetto della distorsione e della mutilazione, tanto vale accettare, in chiave umoristica e quindi per divertimento, una finzione che si sa in anticipo essere tale.

Si tratta di un diario del periodo che va dal 1937 al 1943. La narrazione pone il lettore nell'ottica di ciò che avvenne più o meno nella realtà (almeno secondo le cronache) fino al dicembre 1941, ma poi, entrando in piena fantasia, sterza decisamente ad una svolta decisiva. Il Giappone attacca a Pearl Harbour, Germania e Italia non si schierano al suo fianco ma riescono, chissà come, a mantenere con gli Usa « uno stato di amichevole non belligeranza ». Come risultato di ciò gli Usa non intervengono in Europa e l'Asse vincerà la seconda guerra mondiale.

Il succo di questo diario grottesco è che dietro la satira, penetrante, vivace, densa è rintracciabile una tipologia di caratteri che mette in rilievo verità umane di tutta una generazione e di una classe dirigente che si identificarono per lungo tempo, lo si voglia ammettere o no, con il fascismo, lo accettarono, e, forse, ne avrebbero anche giustificato gli errori e gli eccessi qualora le cose non fossero andate come in realtà andarono.

Alla luce di questa ipotesi, il quadro geopolitico presenta l'Italia vittoriosa in piena espansione, sia pure all'ombra della Germania. La sua influenza politica si estende praticamente da Nizza al Golfo Persico, mentre Francia e Gran Bretagna, che hanno perso la guerra insieme con la Russia, si muovono nell'orbita tedesca. La Germania, infatti, è una potenza i cui confini vanno dal Capo Nord fino al Volga e al Caucaso. Gli americani, frattanto, dominano, dopo la vittoria sul Giappone, un'altra parte dell'orbe terracqueo. In più, in Asia, c'è la presenza della Cina di Mao, a dimostrazione che l'autore vede un mondo non interamente stravolto, ma in qualche modo riletto nel linguaggio di oggi.

Il protagonista del libro è l'ufficiale di cavalleria Triora, ma, suo tramite, un fantomatico generale di nome Doriani che, nel ruolo di genio strategico della situazione, riesce a suggerire ai capi responsabili la via da seguire per vincere la guerra. Anzitutto, armamento corazzato alla Guderian; poi concentrazione di tutto lo sforzo bellico italiano sull'Egitto in direzione dei campi petroliferi del Medio Oriente, trascurando ogni altra impresa al confine francese, nei Balcani e in Grecia; insomma, guerra offensiva anziché il difensivismo a ol-

tranza adottato dallo stato maggiore badogliano; e infine ogni sforzo politico e diplomatico per tenere l'America, già impegnata in estremo oriente, lontana dal conflitto europeo. Ovviamente si tratta di fantastoria non per una ma per molteplici ragioni, che però lascia all'immaginazione la possibilità di valutazioni anche attendibili (a parte il fatto che gli Usa non avrebbero mai abbandonato al loro destino gli ebrei d'Europa).

Fatto è che non appena si stia al gioco e si accetti l'assurdo, anche la trama diventa verosimile e la mescolanza dei fatti reali con quelli immaginari assume una specie di credibilità sconcertante, offrendo molto terreno da dissodare in campo critico e tutta una problematica inesplorata. Infatti, il pezzo forte del libro è, come accennato, l'ironia delle situazioni, il comportamento di tanti personaggi abituati a vivere nell'intrigo salottiero, a muoversi dietro le quinte sulla spinta dell'ambizione e della vanità, a mostrare un viso nuovo per ogni nuova circostanza: una girandola di caratteri descritti con un tono personale talmente serio da imprimersi pur nella « fiction » come testimonianza di un'esperienza reale. Per fare un paragone in campo cinematografico, l'autore adotta l'umorismo di Buster Keaton che non rideva mai ma faceva sbellicare gli spettatori. Scorgiamo in tal modo, qui, la trappola paradossale di un ordito pseudostorico cui sarebbe sufficiente, secondo la scuola di oggi, un minimo di documentazione per fare passare certe situazioni come autentiche.

I personaggi, per citarne solo alcuni, sono rimasti, grosso modo, quelli voluti dalla storiografia più o meno ufficiale: il Mussolini dei diari di Ciano, il Ciano playboy della Roma-bene dell'epoca, il Badoglio sornione ma stolido sostenitore dell'ultradifensivismo, il Vittorio Emanuele impacciato, primo responsabile delle proprie stagnazioni patologiche. Ma di personaggi reali ce ne sono tanti altri, parecchi già dimenticati.

L'autore evoca anche l'ipotesi, dopo alcune pagine scartate, di un 25 luglio anticipato con la soppressione fisica del « Duce » e con Ciano ipotetico Capo del governo, fino allo sgambetto di Badoglio. Ma non se ne fa niente perché la guerra, sempre nel romanzo naturalmente, continua vittoriosa mediante l'apporto sostanziale dei tedeschi, mentre gli ideali di libertà e di democrazia, affiorati qui e là dopo le prime battaglie perdute, rientrano nell'embrione. Assistiamo, invece, alla travolgente corsa ai posti di comando e più in vista da parte di innumerevoli funzionari e ufficiali ambiziosi, tanto più arroganti, baldanzosi e retorici quanto più coscienti di rischiare poco per rosicchiare molto. Vengono messi in luce, pure, il profitto della grande industria nazionale nel regime di autarchia dalla stessa promosso e il meccanismo di un apparato amministrativo-burocratico che ha in mente soltanto la carriera. Invece, a un livello inferiore, sono riservate le fatiche di guerra, sopportate con rassegnazione dal povero e sempre bistrattato soldato italiano obbligato all'eroismo (e talvolta ci riesce, nonostante l'insufficienza dei capi) e una vita scomoda per la popolazione che subisce gli avvenimenti.

Ma arrivati alla sontuosa vittoria sopravviene il vuoto, la sensazione che è venuto a mancare ciò che si era soltanto intravisto nei momenti bui. Da qui il giudizio malinconico dell'autore sulla prematura sparizione di quegli spiriti democratici che, fortunatamente, sono così fervidamente numerosi adesso sulla scena politica italiana. In più, c'è il giudizio negativo sulla Russia staliniana e quello positivo su Trotskij. Viene anche liquidata con poche parole la presenza di un « nuovo ordine » in Europa che non riesce a materializzarsi sotto il tallone tedesco; ma rimane viva una non ben definita speranza proletaria per un rinnovamento politico e ideologico futuro. Basta, comunque, per dare un orientamento giustificativo al libro, che si deve supporre concepito come metodo di liberazione interiore, sia pure con qualche dura botta di qualunquismo.

F. G.

GEORGES JARLOT: « PIE XI: DOCTRINE ET ACTION SOCIALE (1922-1939) » - Università Gregoriana, Roma 1973, pp. 440.

Questa non è una biografia di Pio XI e nemmeno una storia del suo pontificato. Il libro appare come il secondo volume di un'opera, *Doctrine pontificale et histoire,* in cui il padre Jarlot vuole seguire l'evoluzione della dottrina sociale pontificia in relazione alle circostanze storiche che l'hanno sollecitata e orientata. Il libro ha un genere letterario incerto: non è un saggio dottrinale, in senso stretto, perché la dottrina è più esposta che analizzata, e il fatto storico la contorna, senza ricevere una disamina e un giudizio precisi. In qualche punto, affiora anche il ricordo personale, l'emozione ancora viva. Non manca una certa intenzione apologetica verso Pio XI, anche se le sue encicliche sociali « sembrano lontane o inapplicabili, sono pre-conciliari, qualcuno direbbe costantiniane » (p. 439). Il libro ha l'aria di un'apologia imbarazzata, che giustifica il proprio eroe con i limiti del suo tempo.

Tuttavia non si può dimenticare che Pio XI fu il protagonista, e di quale taglia, di grossi eventi politici. Il fascismo italiano, la lotta ecclesiastica in Messico, lo stalinismo, il nazismo, la guerra civile spagnola, i prodromi immediati della seconda guerra mondiale sono eventi storici imponenti: a livello laico, essi pesano più dell'« aggiornamento ». E' molto probabile che uno storico più distaccato dagli eventi intraecclesiastici degli anni '60 e '70 trovi, tutto sommato, Pio XI una figura più significativa di ciò che oggi non pare.

Se qualcuno ama la grandezza del papato, si trova, con questa figura, a suo agio: del resto, il padre Jarlot qualche volta smette il tono giustificatorio e lascia apparire un animo diverso nei confronti del papa Ratti. Ciò non toglie che, in un libro che si pone come un libro di storia della dottrina pontificale, si sarebbe cercato qualcosa di diverso che il semplice accostamento dei testi di Pio XI alla cronaca dei fatti che li hanno motivati. Prendiamo, ad esempio, la categoria di « neo-paganesimo » usata per la prima volta nei confronti dell'Action française in un documento ecclesiastico dal cardinale Andrieu. Pio XI la fa propria nella lettera al cardinale di Bordeaux, e poi ne usa una analoga, nel 1931, nei confronti del fascismo. Una espressione analoga è ancora usata nella *Mit brennender Sorge* nei confronti del nazismo, accusato di divinizzare lo Stato e la razza con un « culto idolatrico ». Pio XI avalla così l'espressione di neo-paganesimo, che fu una motivazione importante per l'antifascismo cattolico. Si sarebbe desiderato uno studio su questa qualifica. Il padre Fessard, nei suoi due volumi *De l'actualité historique* ha affrontato questo problema con la categoria biblica della dialettica del pagano e del giudeo. Non era il caso di andare un po' oltre e considerare meglio il formarsi di questa categoria, che sarà poi ripresa anche da Pio XII?

E' interessante notare che tale categoria non viene applicata al comunismo, che non viene accusato di divinizzare la classe. Perché? Considerava Pio XI il comunismo come una « eresia » del cristianesimo? Ciò sembra veramente la tesi del papa, che ritiene che il problema del comunismo sia un problema che tocca direttamente la Chiesa come tale, e a cui essa deve reagire direttamente con la predicazione e con l'azione, soprattutto con l'azione sociale.

Che differenza esiste insomma tra comunismo, fascismo e nazismo nei documenti di Pio XI? Il padre Jarlot non ci dà altro che la storia in forma rapida dei contrasti tra Chiesa e Germania nazista o della polemica con il Fronte popolare in Francia, riassumendoci poi le encicliche pontificie. Si è sorpresi di vedere invece, subito dopo il riassunto della *Divini Redemptoris,* qualche pagina dedicata ai pro-

blemi attuali dei rapporti tra Chiesa e comunismi, imperniata soprattutto sulla valutazione critica dei « neo-marxisti italiani » (in particolare L. Gruppi e Lombardo Radice).

Anche il lettore della storia dell'Action française rimane un po' deluso, perché non sono motivate le ragioni della condanna: talvolta si direbbe che tutto consiste nel fatto che Maurras non fosse personalmente credente o che avess scritto romanzi licenziosi. Eppure, il giudizio di Pio XI sull'Action française è stato confermato dalla storia: il movimento maurassiano conduceva ad un naturalismo sul piano politico, a una concezione chiusa e sacrale della società politica, feriva l'essenza della morale sociale del cristianesimo, trasformava la Rivelazione in una forza di « incivilimento » (inteso in un senso chiuso e autoritario).

Così un'attenzione maggiore alla posizione di Pio XI sui *cristeros* messicani sarebbe stata importante. La notizia su di essi è assai breve (pp. 92-93) e riguarda solo il 1926, mentre il fatto *cristero* durò assai più a lungo e rimase come prospettiva aperta anche assai più tardi, tanto che l'enciclica *Firmissimam constantiam* del 1937 riafferma il diritto all'insurrezione armata contro i poteri tirannici.

Il nostro autore se la sbriga con i *cristeros* ricorrendo al solito termine di « politique integriste ». In una storia delle dottrine sociali della Chiesa sarebbe stato interessante trovare, una volta tanto, qualche definizione di « integrismo ». Eppure Pio XI, undici anni dopo la rivolta *cristera*, affermò ancora, proprio rivolgendosi al Messico, dei principi che la legittimavano. Pio XI era un integralista? verrebbe il caso di domandare al padre Jarlot. Sarebbe ben significativo che fosse un papa integrista in Messico o in Spagna ad interdire ai cattolici l'Action française, e a condannare fascismo e nazismo. In realtà, Pio XI è una figura che fa saltare le formule prestabilite.

Singolare è il modo con cui il padre Jarlot tratta della guerra civile spagnola che pure si svolse interamente sotto il pontificato di Pio XI. L'interesse dell'autore per la Spagna termina nel 1934. Due cose ci sembrano certe: in Spagna l'insurrezione dei generali non fu né avallata dal papa e nemmeno dall'episcopato. Ma è certo che nelle zone repubblicane si procedette a una vera persecuzione religiosa, che diede luogo a dei veri martiri; non vi è dubbio che essa colpì sacerdoti in quanto tali, cristiani in quanto tali. Ciò determinò il successivo atteggiamento della gerarchia spagnola e del papa. Sono questi fatti che non riguardano la storia di Pio XI? O che è « carità di papa » omettere?

Pio XI non ha bisogno di essere « giustificato » per essere « compreso ». Comprendiamo benissimo che esso possa essere rifiutato, in un tempo in cui Metz, Moltmann, Gutierrez, eccetera sono i leaders dell'editoria teologica di consumo. Ma allora, tanto vale lasciare Pio XI incompreso o condannato: proprio in questo sta la sua forza storica. Lo si vede per il suo successore e continuatore, Pio XII, la cui memoria regge da sola il peso della polemica.

G. B. B.

VIRGINIO LUIGI BERNORIO: « LA CHIESA DI PAVIA NEL SECOLO XVI E L'AZIONE PASTORALE DEL CARDINALE IPPOLITO DE' ROSSI (1560-1591) » - Quaderni del seminario di Pavia 1972, pp. 406.

Questa documentata opera del Bernorio è un contributo originale alla ricostruzione della storia della Chiesa nel periodo dell'applicazione del concilio di Trento e si inserisce tra i parecchi studi del genere che si stanno facendo da tempo in varie diocesi italiane con impegno veramente scientifico. Il libro è, anzitutto, dedicato al-

la descrizione della diocesi, non solo nella sua organizzazione ma anche nella situazione religiosa e morale del clero regolare e secolare, delle congregazioni femminili e del popolo fedele, nel quadro agitato del primo '500 e dei primi fermenti rinnovatori già in atto.

Il padre Bernorio si sofferma, poi, sulla personalità del de' Rossi, seguendolo dalla vita di corte fino all'episcopato, al cardinalato e alla morte, attraverso l'educazione, il tenore di vita, la partecipazione al concilio e la concezione dell'ufficio episcopale. L'autore espone, quindi, l'opera riformatrice del de' Rossi nella sua diocesi. Segue una appendice di documenti inediti del suo ministero, l'indice delle fonti, la bibliografia, e ancora due indici, onomastico e toponomastico. Basterebbe questa accuratezza del lavoro per indicarlo agli studiosi come un esempio notevole di serietà.

Il libro è interessante, oltre la cerchia degli « addetti al lavoro », per due motivi. Anzitutto è la personalità del vescovo che si impone, sia pure con i suoi limiti: « Non asceta, come invece Carlo Borromeo o il successore Alessandro Sauli, di statura inferiore a Gian Matteo Giberti, non rimasto immune dall'alito della morente rinascenza, aveva capito che il massimo servizio alla Chiesa universale si attuava attraverso la cura della sua chiesa particolare e che la riforma non sarebbe stata possibile senza che il vescovo, ritornato pastore fra il suo popolo, non fosse divenuto promotore di essa, oltreché coordinatore delle forze vive ». A questa personalità è dovuto « il cambiamento di rotta nello sviluppo della riforma tridentina nella diocesi di Pavia, di cui il de' Rossi rappresenta il periodo più creativo e più spontaneo », in parte oscurato dalla fama del Borromeo e del Sauli.

Secondo motivo di interesse, e insieme anche di grata lettura, del lavoro, pur costantemente condotto sul filo dei documenti, è la capacità di valutazione critica dei testi stessi e di più ampio giudizio storico di uomini e fatti.

G. V.

PAUL DELATTE: « VIVRE A DIEU » (Notes inédites sur la vie spirituelle, choisies et présentées par Dom L. Regnault) - Solesmes 1973, pp. 207.

In Italia Dom Delatte — successore di Dom Guéranger alla guida spirituale di Solesmes — è conosciuto soprattutto grazie alle traduzioni del suo "Commento" alla regola di san Benedetto e di un suo volume sul Vangelo, apparsi rispettivamente nel 1951 e nel 1952. Esegeta e teologo, Dom Delatte ha saputo superare gli schemi della scuola che talora sfociano soltanto in aride dissertazioni. Egli è prima di tutto un uomo spirituale e può essere considerato, con il Marmion, un esponente di quella che è chiamata la teologia « in ginocchio ».

Da alcuni anni Dom Regnault pubblica opere inedite del pio abate; per lo più si tratta di testi letti durante esercizi o conferenze spirituali. Il presente volume contiene una serie di conferenze tenute al noviziato di Solesmes nel 1899. Tranne la terza parte « una scuola del servizio divino », il nucleo centrale del libro può essere letto con grande profitto da laici e religiosi impegnati seriamente nella vita cristiana (le ultime pagine hanno un carattere specificatamente monastico). L'esposizione è semplice, pur toccando una materia tanto delicata. Al contrario di tante « elevazioni » sentimentali, che hanno caratterizzato gran parte della passata e recente letteratura spirituale svanendo poi nel nulla a causa della inconsistenza di fondo, le meditazioni di Delatte hanno due pregi, per cui difficilmente perderanno la loro importanza: non fanno sfoggio di erudizione, ma presuppongono una solida base teologico-biblica non comune. Inoltre non sono il semplice frutto di studi, ma di un'esperienza personale di vita contemplativa che traspare nel calore dell'esposizione e in vari particolari della problematica affrontata dall'autore. Si tratta dunque di un libro che

non solo deve essere letto, ma meditato. Un libro con il quale si prega. E per questo sarebbe forse bene renderlo accessibile ad una più larga schiera di lettori in una fedele traduzione italiana.

Per rendersi conto della sostanza del libro che, senza volerlo essere, costituisce una ottima introduzione alla vita spirituale, basta sfogliare i primi due capitoli ("La vita cristiana", "Siate perfetti") e notare alcune espressioni: « ... il cristianesimo non è un elemento astratto che noi possiamo rinchiudere e limitare nei termini rigidi di una definizione... Non si definirà mai il cristianesimo in base a un frammento ricavato dalle sue strutture, alle verità che insegna, agli effetti che produce. Ciò non è il cristianesimo, sono soltanto le condizioni o i frutti del cristianesimo » (p. 14): « Il cristianesimo, poiché se ne ricerca l'essenza, è essenzialmente una realtà di ordine interiore, piena di vita... in una parola, è vita » (p. 15). Una vita soprannaturale di cui l'autore considera « il principio, gli organi ed un terzo elemento che chiameremo l'elemento trascendentale o divino » (p. 26). Così, dopo aver parlato della grazia santificante, delle virtù e dei doni dello Spirito, il Delatte si sofferma su « Dio in noi »: « La vita soprannaturale implica quindi una dimora, un soggiorno reale, una inabitazione sostanziale del Dio vero, della Santissima Trinità nelle anime dei giusti. E tale è l'elemento increato che dobbiamo aggiungere, oltre alla grazia ed alle virtù, alle condizioni interiori e costitutive della vita cristiana » (p. 35).

Tra le attività vitali del cristiano, merita un'attenzione particolare l'esercizio della virtù della fede: « Per la mia fede conosco delle verità che Dio stesso conosce, conosco il segreto della provvidenza di Dio e il mistero della sua vita. E può darsi che questa prospettiva distolga certi teologi dallo spingere fino all'eccesso l'affermazione frequente secondo la quale la nostra fede umilia la nostra ragione e che essa ne è il sacrificio o la prova. Che costituisca un vero scacco ed una profonda umiliazione per l'intelligenza naturale l'attingere le idee dai quotidiani, ingurgitare un sistema filosofico alla moda, e seguire ciecamente le direzioni intellettuali senza competenza, senza missione, senza autorità: questo l'ammetto e lo comprendo bene, ma entrare in comunione di pensiero con Dio non ha proprio nulla che disonori! » (p. 45). « L'esercizio della nostra fede non consiste semplicemente nel pensare a Dio, nel farlo oggetto dei nostri pensieri, ma è molto di più: pensare come Dio, averlo — di conseguenza — come esemplare, come luce, come canone e misura del nostro pensiero. Essenzialmente la fede, che è la nostra intelligenza soprannaturale, costituisce in noi la facoltà di pensare come pensa Dio » (p. 46). « Essere credente non è una semplice denominazione. La fede comporta una trasformazione interiore della nostra intelligenza ». E seguendo san Tommaso, Dom Delatte afferma che la fede è « soprattutto una comunione interiore ed una partecipazione alla luce nella quale Dio si conosce. Essa è pure un'iniziazione alla conoscenza che noi avremo di Dio nell'eternità » (p. 48). « Come la grazia si muta in gloria, la fede si trasformerà in visione... Secondo la misura della nostra carità noi possederemo Dio, ma è per mezzo della nostra fede trasformata che entreremo in possesso di Lui; la fede è in noi un inizio reale della vita eterna » (p. 49). Di conseguenza è facile anche concludere che « la speranza è in noi il principio di volere il fine ed i mezzi che Dio stesso vuole per noi; essa dona la nostra volontà a Dio. La carità, infine, è in noi il principio che ci fa amare come ama il Signore; essa dona il nostro cuore a Dio » (p. 50). « La carità è sola nell'eternità; ed anche nel tempo presente, là dove essa si trova, non manca nulla: anche la fede e la speranza si trovano con essa » (p. 96).

Concludo ricordando alcuni passi che sembrano quasi un commento alla *Lumen gentium* dove si parla della vocazione universale alla santità: « La massa dei cristiani non è tenuta a rinunciare a suoi beni, ad abbracciare

i consigli evangelici, a farsi religiosi. No, la vita perfetta è per il piccolo gruppo; ma, osiamo dirlo, la perfezione è la legge di tutti (precedentemente si erano chiariti gli equivoci che potrebbero nascere da una contrapposizione e falsa interpretazione di « vita perfetta » e di « perfezione »). Ogni anima cristiana è tenuta alla perfezione. A tutti i suoi discepoli, a tutti ed a ciascuno il Signore si rivolge nel sermone del monte, quando dice « Siate dunque perfetti, come è perfetto il Padre vostro celeste » (p. 104). « Rimane vero che ciascuno è tenuto alla perfezione essenziale, cioè alla carità secondo le sue condizioni ed il suo stato di vita. La legge di Dio non è affatto rivoluzionaria. La carità ed il grado interiore della carità che realizza la perfezione sono compatibili con la ricca gamma delle situazioni umane. Né la ricchezza, né il matrimonio, né la politica, né l'azione, né il governo, né la vita militare sono inconciliabili con la carità. Ciascuno deve semplicemente difendere la sua vita nei punti che sente essere vulnerabili » (p. 106).

Logica conclusione di questo cammino spirituale è una profonda unione con il Signore. E il Delatte apre i tesori della mistica a quanti forse non osano accostarsi. Quanto egli afferma dell'esegesi, può essere applicato anche a certi corsi di spiritualità « addomesticata ». « Le attenuazioni e le timidezze esegetiche troppo spesso non sono altro che diminuzioni della verità » (p. 150). « Il Signore non viene in noi se non per trasformarci in Lui. Colui che è atto non può essere soltanto testimone e spettatore » (p. 151). Dopo l'itinerario della purificazione si giunge al « regno del riposo, della pace definitiva, della libertà. Non è che l'anima si trovi nell'inazione; essa deve dilatarsi sempre più ed il Signore non le risparmia né il lavoro né la fatica. Ma l'ardore della sua carità » le fa fare l'esperienza di Agostino: « Ubi amatur, non laboratur; aut si laboratur, labor amatur » (p. 162).

B. B.

RICEVUTI

Hermann Dembowski: « Problemi fondamentali di cristologia » - Traduzione di L. Tosti, Dehoniane, Bologna 1973, pp. 513.

Domenico Capone: « L'omo e la persona in Cristo » - Dehoniane, Bologna 1973, pp. 193.

André Manaranche: « Dieu vivant et vrai » - Seuil, Paris 1972, pp. 183.

Paul Evdokimov: « L'amour fou de Dieu » - Seuil, Paris 1973, pp. 174.

Percy S. Cohen: « La teoria sociologica contemporanea » - Traduzione di R. Dionigi, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 318.

Autori vari: « Sistema industriale e sviluppo economico in Italia » - Il Mulino, Bologna 1973, pp. 198.

James C. Charlesworth: « Teorie e metodi in scienza politica » - Introduzione di G. Pasquino, traduzione di S. Adilardi Tozzi, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 457.

Hugo Rahner: « Miti greci nell'interpretazione cristiana » - Introduzione di V. Cilento, traduzione di L. Tosti, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 438.

Ornella Confessore: « Conservatorismo politico e riformismo religioso » (La « Rassegna nazionale » dal 1898 al 1908) - Il Mulino, Bologna 1971, pp. 452.

Danilo Veneruso: « La vigilia del fascismo » - Il Mulino, Bologna 1968, pp. 539.

Martin Malia: « Alle origini del socialismo russo » - Traduzione di L. De Felice, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 613.

George Tavard: « Les anges » - Traduit de l'allemand par M. Lefèvre, Cerf, Paris 1971, pp. 244.

Ludwig Ott: « Le sacrement de l'ordre » - Traduit de l'allemand par M. Deleporte, Cerf, Paris 1971, pp. 449.

Wolkhart Pannenberg: « Esquisse d'une christologie » - Traduit de l'allemand par A. Liefooghe, Cerf, Paris 1971, pp. 511.

George Tavard: « La tradition au XVIII siècle en France et en Angleterre » - Cerf, Paris 1969, pp. 512.

J. Beumer: « La tradition orale » - Traduit de l'allemand par P. Roche e P. Maraval, Cerf, Paris 1973, pp. 234.

Wolfang Trilling: « L'annonce du Christ dans les Evangiles synoptiques » - Traduit de l'allemand par G. Bret et A. Chazelle, Cerf, Paris 1971, pp. 242.

Pierre Grelot: « De la mort à la vie eternelle » - Cerf, Paris 1971, pp. 258.

Giuseppe Ruggieri: « Comunidad cristiana y teologia politica » - Tradujo A. Ortiz, Sigueme, Salamanca 1974, pp. 167.

J. B. Metz / J. Moltmann / W. Oelmüller: « Ilustración y teoria teologica » - Sigueme, Salamanca 1973, pp. 123.

Gabriel Ferreras Estrada: « El trance del futuro » - Sigueme, Salamanca 1973, pagine 204.

Thomas Luckmann: « La religion invisible » - Tradujo M. Bermejo, Sigueme, Salamanca 1973, pp. 129.

POSTILLE

ULTIMA REPLICA A CORNELIO FABRO — *Cornelio Fabro ha ripreso i temi della mia risposta alle sue critiche (cfr. « Renovatio », 1973, n. 2, pp. 319-325) in un capitolo del suo libro* L'avventura della teologia progressista *(Rusconi 1973, pp. 151-170).*

Per togliere ogni dubbio al Fabro, dichiaro che, riprendendo lo stile del Sillabo, riterrei eretica una proposizione che sostenesse theologia cum atheismo, sensismo et materialismo feuerbacchiano sese componi potest ac debet. *Non scrivo questa proposizione adesso, spinto dalle polemiche erudite e folgoranti del Fabro. Quando venne annunziato per la prima volta dall'Associazione teologica italiana il convegno di Ariccia, con il tema « Teologia come antropologia? », stesi per « Renovatio » una nota,* Il dilemma dell'Associazione teologica italiana: Bultmann o Feuerbach?, *in cui criticavo i termini della presentazione. E scrivevo tra l'altro: « Ai partecipanti al convegno, l'associazione lascia una scelta estremamente semplificata: o Bultmann (via Rahner) o Feuerbach. Questi sono dunque i nuovi* loci theologici: *un ben radicale "aggiornamento". Si potrebbe obiettare che il visibilmente preferito di questi* loci novissimi, *il Feuerbach, ha più di cent'anni e che Marx lo considerava già superato. Ma che vale? » (« Renovatio », gennaio-marzo 1970, p. 145). Nello stesso numero, riprendevo in un articolo il tema proposto per il convegno (« Teologia come antropologia? ») criticando la liceità stessa della domanda (pp. 17-39). Io partecipai poi al convegno solo perché l'enunciazione del tema venne mutata.*

Il Fabro allora non era ancora comparso a combattere la svolta antropologica della teologia; e nemmeno quella della filosofia, pur tematizzata dai professori di filosofia dei nostri seminari in un convegno del 1969. La vocazione di combattente contro la svolta antropologica il Fabro l'ha manifestata solo nel 1973, due anni dopo il convegno di Ariccia.

Quella di « Renovatio » era iniziata già nel 1966, quando porsi contro la teologia rahneriana era rischiare il vituperio: le autorevoli dissociazioni dall'apologia delle « magnifiche sorti e progressive » e dalla conciliazione degli umanesimi integrali e antropocentrici non erano ancora cominciate. Le Paysan de la Garonne *non era ancora stato scritto.*

Non voglio con ciò dire che Fabro sia volato in soccorso dei vincitori o che piova sul bagnato. Vorrei che fosse così. Ma la svolta antropologica era corale e largamente maggioritaria nel '66 e ancora nel '70, quando Fabro taceva: non lo è più, almeno in quella forma, quando Fabro è intervenuto.

Considero calunniosa l'accusa di « feuerbacchiano » che Fabro mi ha attribuito. Su questo punto, spero che egli sia poco credibile per i lettori di « Renovatio », anche se purtroppo non sarà così per i lettori del libro di Rusconi. Ma se la regina d'Inghilterra può fare (legalmente s'intende) d'un uomo una donna, l'aggettivazione fastosa e la sufficienza accademica del professor Fabro non possono trasformarmi in un autore di « professioni di fedeltà e di amore feuerbacchiani » (C. Fabro, op. cit., *p. 153).*

Non ho mai pensato ad una componibilità di Feuerbach con la teologia. Ho solo affermato che il problema dell'ateismo, nella forma posta da Feuerbach, una forma cioè che si poneva come un'ermeneutica del cristianesimo, andava considerato teologicamente. Che, in quanto ateismo, sensismo e materialismo, esso andasse respinto, per me non è una questione di teologia, ma una questione di fede. Solo posto tale pieno rigetto, era possibile sollevare il problema se i rapporti individuo-umanità, io-tu, che Feuerbach indicava, sul piano stesso della realtà empirica, non potessero essere considerati positivamente dalla teologia: se cioè vi fosse qualcosa nel pensiero feuerbacchiano non riducibile intrinsecamente al suo ateismo, sensismo, eccetera.

Sono ben d'accordo con il Fabro che il pensiero post-cristiano è radicalmente diverso dal pensiero pre-cristiano: ma questo per me significa che il pensiero post-cristiano suppone sempre il cristianesimo. Ciò non significa ingenuo ottimismo, perché ciò fonda la possibilità anticristica del pensiero post-cristiano. Ma rende anche plausibile l'ipotesi che esso sviluppi, in modo unilaterale e separato, delle verità che la sintesi cattolica contiene solo ancora allo stato potenziale. Un tale metodo appartiene da sempre alla creatività della teologia ed è stato ravvivato dalle indicazioni del secondo concilio Vaticano.

Fabro ha falsificato il problema; la falsificazione è tanto grande che resto perplesso dinanzi alla possibilità di essere stato così oscuro. Non riesco infatti a sottrarmi all'impressione che Fabro voglia aprioristicamente espormi quale « filo-feuerbacchiano ».

Riprendo solo un esempio. Ho scritto che è possibile che l'immagine di Dio nell'uomo non vada cercata « nell'anima come tale, ma nella interezza della relazione comunitaria ». La questione se l'immagine dell'uomo vada cercata nella sola anima o nel corpo o in ambedue è una questione teologicamente aperta. Il Fabro dice di non aver mai letto in un teologo cristiano che l'immagine di Dio non vada cercata nell'anima. Vuol dire solo che Fabro non ha letto, ad esempio, Ireneo. Lo rinviamo al libro del padre Orbe Antropologia de san Ireneo, *Madrid 1969.*

Ireneo ha posto immagine e somiglianza di Dio nel corpo e non nell'anima. I padri antiocheni e siriaci collocano l'immagine di Dio nell'uomo come totalità, anima e corpo, e vedono in essa, in riferimento al testo del Genesi, il fondamento della signoria dell'uomo sul mondo. Anche nei teologi medievali il concetto di Cristo-immagine della lettera ai Colossesi induce a estendere al corpo l'immagine di Dio. Lo Javelet ha mostrato questo trascendimento della tesi agostiniana, che colloca l'immagine di Dio nella sola anima, nei teologi del secolo XII (cfr. Robert Javelet, Image et ressemblance au douzième siècle de S. Anselme à Alain de Lille, *Strasburgo 1967).*

L'esegesi attuale dell'inno ai Colossesi ha accentuato questo aspetto (cfr., ad esempio, A. Feuillet, Christologie paulinienne et tradition biblique, *il quale prende in esame anche altri testi). Quanto alle relazioni tra gli uomini come* similitudo *delle relazioni intradivine, ho citato, nella precedente risposta al Fabro, la* Gaudium et spes *(c. 24) e non debbo ricitarla.*

La mia ipotesi è, insomma, almeno plausibile. Mi domando con quale criterio Fabro avanzi a proposito di essa « due tremende perplessità: prima il declassamento dell'anima come atto sostanziale che è certamente

forma corporis *sostanziale ma emerge come* forma subsistens, *grazie alla sua spiritualità: e poi la riduzione radicale (hegeliano-feuerbacchiano-marxistica) dell'uomo a principio comunitario cioè a genere* (Gattung) » *(p. 158). Fabro ha costruito un sospetto di eresia* [*cita infatti subito dopo il concilio di Vienne (non di Vienna) e il Lateranense quinto*] *sul nulla.*

Io non ho mai in un solo punto detto che l'immagine di Dio nell'uomo è la grazia. Ma egli sembra accusarmi di questo quando scrive che non distinguo, « secondo la moda del neopelagianesimo », l'ordine naturale dalla Chiesa come corpo mistico di Cristo perché « (a Baget-Bozzo) resta assente (nella sua diatriba) il presupposto fondamentale del cristianesimo, cioè il circolo esistenziale del peccato e della grazia » (p. 160). E aggiunge: « può Baget-Bozzo provare il contrario? ».

Ma il contrario di che cosa?, dico io. Nelle numerose polemiche che ho sostenuto, non ho mai trovato un avversario che usasse procedimenti simili: né sul piano cattolico né fuori. Fabro continui pure a dire che io sono « feuerbacchiano », su « Studi cattolici » o su un altro opuscolo Rusconi, o altrove. Ho iniziato questa discussione (gli altri teologi attaccati da Fabro hanno abitualmente taciuto) proprio per rispetto verso il padre Fabro: ora è per rispetto alla verità dei rapporti umani che la concludo.

Fuori della polemica, nell'ipotesi di un discorso più sereno, vorrei chiedere al padre Fabro quanto del suo giudizio storico (sulla filosofia e sul mondo) dipende dalla sua lunga consuetudine kierkegaardiana. A scanso di equivoci, questa domanda non si pone né sul terreno della teologia né su quello del dogma, ma su quello della interpretazione culturale.

[Gianni Baget-Bozzo]

LA CARICA DEGLI OTTANTADUE: BUONA FORTUNA — *Ottantadue « autorevoli intellettuali cattolici », per usare non a caso la terminologia del « Corriere della Sera », hanno lanciato un proclama ai « cattolici democratici » italiani, perché votino a favore della legge Baslini-Fortuna. Il manifesto reca in gran parte i nomi di coloro che nel 1971 invitarono i cattolici ad astenersi dall'andare a votare in caso di referendum sul divorzio. C'è poi, a parte, il caso La Valle, del quale vogliamo mostrare la congenita incoerenza.*

Ancora nel 1965, non appena Fortuna prospettò l'eventualità dell'introduzione del divorzio nella legislazione italiana, l' allora direttore del « L'Avvenire d'Italia », cioè Raniero La Valle, siglò sul quotidiano cattolico bolognese una serie di articoli intransigentemente contrari al divorzio, in nome soprattutto del « bene comune » e della socialità. Egli considerava, allora, il divorzio un « fatto borghese », un'« ipocrisia giuridica » delle classi abbienti permissive. Nel 1966 e fino a metà del 1967 (quando La Valle lasciò la direzione) seguirono altri articoli fortemente contrari al divorzio come principio, in uno dei quali egli invitava i socia-

listi ad essere « più seri » e « più sociali », ad interessarsi delle riforme e non del divorzio, che non serviva alla classe operaia e contadina.

Lasciato « L'Avvenire d'Italia », La Valle trovò ospitalità dagli Agnelli, come pastore cattolico idoneo a guidare l'immenso gregge dei lettori de « La Stampa ». Gli fu data una rubrica religiosa, nella quale l'ex-direttore sostenne, tra l'altro, il doppio regime matrimoniale, cioè l'indissolubilità assoluta per chi si fosse sposato in chiesa, lo scioglimento del vincolo coniugale per chi si fosse sposato in municipio: netta, comunque, la sua opposizione al divorzio Fortuna.

La sua posizione matrimoniale, chiaramente ispirata al modello portoghese (l'unico nel mondo che contempli il doppio regime), non dovette certamente piacere ai suoi amici del dissenso cattolico. La Valle cercava da tempo una riabilitazione dopo il palese infortunio « integralista », e l'occasione gli fu offerta finalmente dal recente convegno sui mali di Roma, indetto dal cardinale Poletti, dove La Valle, facendo proprie le istanze primarie dei baraccati romani, esordì con queste stupefacenti parole: « Io voterò no all'abrogazione della legge sul divorzio, che pure ho combattuto e che non amo ».

Ma ritorniamo al documento degli ottantadue. Essi affermano: « I promotori del referendum si curano solo che nella legge italiana stia scritto che il matrimonio è indissolubile: vogliono un "modello" e solo su questo chiamano l'elettorato a decidere, come se un modello giuridico determinasse per sé solo la realtà ».

E' un esordio sbagliato, che potrebbe essere rivolto non tanto ai promotori del referendum quanto alla Dc; e rovesciandolo starebbe bene alla legge Baslini-Fortuna, la quale si è curata soltanto che nella legge italiana stia scritto che il matrimonio è dissolubile. Infatti, Fortuna e i divorzisti non si sono battuti per alleviare le situazioni pietose dei fallimenti matrimoniali, bensì, accanitamente, per introdurre il principio del divorzio. Non si sono, poi, assolutamente, preoccupati di far seguire alcun altro provvedimento di diritto familiare, che potesse essere positivo per l'istituto matrimoniale. Si sa, infatti, che Fortuna vuole cancellare del tutto il patrimonio cattolico del nostro Paese: ha cominciato dal lato che meglio gli permetteva di manovrare, sapendo infatti che col divorzio non avrebbe trovato grandi resistenze. Ma, dopo il divorzio, ci sarà il tentativo di legalizzare l'aborto, la droga, l'omosessualità coniugale, l'eutanasia e forse l'infanticidio dei subnormali, di chi cioè non è capace di intendere e di volere.

La strategia di Fortuna è chiarissima (per chi non lo sapesse ha già presentato il progetto di legge per la legalizzazione dell' aborto e, con Ruggero Orlando, quello per la legalizzazione della droga leggera). Solo gli stolti non vogliono ammetterlo. E' il disegno di un'emarginazione totale dei valori cattolici, incarnati nella storia e nella vita del nostro Paese, senza i quali una società (e lo vediamo nei Paesi protestanti) si autodistrugge per proprio dinamismo. Le eresie si scontano sul piano pratico (sociale-esistenziale) a distanza, anche di secoli. L'eresia non è soltanto un fatto di sconvolgimento teologico, a lungo andare sconvolge anche l'equilibrio di una qualsiasi società.

Ovviamente i preti del dissenso, tutti impegnati a demitizzare il Vangelo, a secolarizzare la Chiesa, a laicizzare le coscienze cristiane, sono

schierati con Fortuna, Baslini e soci. Vogliono il divorzio ed altri, come il padre Johannes, sono corrivi perfino con l'aborto da legalizzare.

Nel manifesto citato, gli ottantadue sostengono tesi che furono già coniate dal « Corriere » di Spadolini, e cioè che l' indissolubilità è un valore, ma che non può essere imposta per legge; che il divorzio è facoltativo. Che un valore si difende da sé, e non con la coercizione giuridica.

Sono tesi di un'amenità singolare, che possono trovare spazio in coscienze inquinate soltanto dal laicismo. Accettando l'ipotesi che un valore, qualsiasi esso sia, non deve essere difeso dalla legge, non si riesce a capire perché l'onestà debba essere difesa dal braccio secolare dello Stato, la giustizia sociale dallo Statuto dei lavoratori, e così via. Nessuno vorrà, credo, negare la rilevanza sociale dell'istituto del matrimonio.

In realtà, siamo davanti a un documento esemplare dal punto di vista della dimissione cristiana. La Chiesa dovrebbe, per gli ottantadue, rientrare nelle catacombe e nelle sacrestie, dovrebbe disincarnarsi completamente; al limite, dovrebbe dunque non predicare neanche la Parola di Dio, perché anche questa potrebbe costituire autoritarismo, indebita pressione o intromissione in sfere altrui. Non dovrebbe (la Chiesa) farsi sale di questa umanità da redimere, incarnazione esistenziale e storica di valori cristiani, modello di vita buona. Essa dovrebbe disinteressarsi del mondo e di se stessa, in fondo; innalzare la bandiera della neutralità e dell'inerzia ed ammainare il vessillo storico della Salvezza. Non dovrebbe influire sulle legislazioni, perché siano più idonee a consentire la libertà della Parola di Dio.

Una Chiesa evanescente, dunque, che dovrebbe rinserrarsi nei suoi giardini intimistici, lasciando al Tentatore tutto lo spazio rimanente; portatrice di un Cristo morto, solo uomo, e non Dio mai resuscitato nella storia del mondo. Una Chiesa, ancora, che dovrebbe rinunciare a far valere concretamente nel mondo la propria visione cristiana, ed invece restare neutrale od avallare le visioni che non sono cristiane. Inginocchiarsi in silenzio alle varie leggi Fortuna, nel caso specifico dell'Italia.

Gli ottantadue invitano a votare per una legge divorzista che tutti coloro che la conoscono bene giudicano iniqua da ogni punto di vista. La Baslini-Fortuna premia il colpevole della dissoluzione matrimoniale, invitandolo al banchetto di un altro matrimonio fallimentare, mischia nella stessa famiglia bambini di diverse coppie sfasate e divorziate, colpisce il coniuge incolpevole perfino nel patrimonio, nell'assistenza sanitaria, nella pensione. Gli ottantadue si appellano alla bontà dei divorzisti, qualora vincessero il referendum, affinché siano essi a migliorarla. Ma è possibile essere così surrealistici sul piano politico e storico?

Gli ottantadue, anche se si dicono « avanzati » e « socialisti », in realtà, sono dei borghesi e dei liberali. Essi concepiscono la legge, non come pilastro del vivere sociale, non come ammonimento e, indicazione di virtù civile, non come difesa del più debole, bensì come specchio dei tempi, come umore della sociologia e del costume. E' chiaro che se la legge viene così concepita, essa è morta oramai; ed è assurdo allora chiedere leggi a protezione della socialità contro il capitalismo, dato che « nessuno può imporre la propria visione agli altri », dato che « alla maggior parte delle persone piace incontestabilmente il profitto ».

Si sa dove si comincia con queste teorie, ma non si sa dove si

finisce, in quanto separare il cittadino dal fedele come vorrebbero gli ottantadue si rischia di invalidare ogni umana convivenza. Cioè, se si può affermare che l'indissolubilità è un valore soltanto cristiano, che non si deve imporre nella vita civile, non si riesce a capire perché tutti gli altri valori cristiani abbiano a rimanere nella legislazione civile occidentale.

*Le radici cristiane ineriscono alla società « post-cristiana », la sostengono. Lo spirito e l'*ethos *che inducono ancora gli uomini a dominare e a vincere le pulsioni di* eros *e di* thanatos *sono quelli del Vangelo. Se la figura del Cristo fosse cancellata veramente dalla società post-cristiana, essa diverrebbe definitivamente invisibile. Le civiltà muoiono senza religione: questa è la testimonianza « laica » del Toynbee. Se muore del tutto la cristianità (che fu una cosa seria, come ci ricordava recentemente Malraux), Europa, occidente, eccetera, appariranno solo come nomi vani.*

Ma le parole di Gesù sul matrimonio che non si spezza non passeranno, anche se le civiltà possono morire.

[Ferruccio Mazzariol]

NON C'È TEOLOGIA SENZA MISTICA — *Il problema della de-dogmatizzazione attuale, al quale si accenna nell'editoriale dell'ultimo fascicolo di Renovatio (n. 4/1973, pp. 531-533), si inserisce nel vivo della crisi odierna che coinvolge il dogma e la teologia. Una crisi che, come in altre parti della vita della Chiesa, (ad esempio nella liturgia) si manifesta con un evidente squilibrio tra posizioni opposte, se non contraddittorie, che si affrontano senza riuscire a raggiungere una sintesi vitale.*

Semplificando le cose, si potrebbe dire che da un lato c'è chi insiste sull'immutabilità delle proposizioni di fede affermate solennemente dal magistero, i dogmi appunto, che vengono assunti nella loro formulazione tradizionale come pietre squadrate per la costruzione dell'edificio teologico, secondo schemi fissi e « senza fantasia ». In fin dei conti, i dogmi dicono tutto e bastano. Dall'altra parte c'è chi non si accontenta del dato dogmatico vedendone o intuendone certi limiti, e pensa quindi di poterne fare a meno. Lascia allora piena libertà al « gioco » della ragione e all'estro del momento per « creare » qualcosa che appaga lì per lì. Un lavoro senza fine che non porta molto avanti, perché ogni giorno bisogna onestamente riconoscere che si è sempre indietro, che non si tiene il passo con la storia. E questo nei migliori dei casi. Perché talora non si riesce proprio ad individuare in certune affermazioni un dato teologico o dogmatico, come pure alcune costruzioni sono tutto fuorché un sistema o anche soltanto un abbozzo di lavoro teologico.

La teologia di questi ultimi settant'anni subisce ancora il travaglio spirituale e razionale di una ricerca unitaria in cui tutto l'uomo si pone davanti a Dio e nella contemplazione tenta di balbettare la sua esperienza del mistero trinitario. Per tante ragioni, anche contingenti e forse estranee alla teologia, dobbiamo ancora affrontare apertamente il problema fondamentale che i nostri predecessori non si sono posti o hanno volutamente trascurato quando, poco dopo il 1000, c'è stato l'incontro prima, e poi lo

scontro, tra quelle che sono state chiamate la « teologia monastica » e la « scolastica ». Uno scontro che si è risolto con l'annientamento della prima ed il trionfo di una nuova forma mentis che proprio nella sua assolutizzazione doveva preparare il cammino verso il proprio declino. Due forme di teologia che, lungi dall'escludersi, avrebbero dovuto integrarsi in una sintesi chiara, ben determinata, senza ambiguità (caratteristiche indubbie del pensiero scolastico), ma sempre aperte a un superamento e ad una vivificazione interiore che di molto trascendono il puro postulato teologico-razionale (proprietà queste della « sapienza » che invano ha cercato un sicuro rifugio nei chiostri medievali). La sintesi che sant'Anselmo aveva cercato di realizzare è rimasta incompiuta, nonostante il successivo sforzo di un san Bonaventura ed anche di san Tommaso, di cui gli epigoni hanno purtroppo esaltato e tramandato soltanto un aspetto. E così ci si è trascinati avanti con l'illusione che una moltiplicazione di proposizioni « chiare » (ma tranne quelle del magistero, non troppe brillano per la loro evidenza) fosse da sola sufficiente ad assicurare un avvenire alla teologia.

Le proposizioni dogmatiche già per sé sono inadeguate ad esprimere tutto il mistero di Dio: ne vedono soltanto qualche aspetto ed assai ristretto. Esse sono formulate poi con espressioni e termini umani che non possono esaurire tutta l'alterità di Dio. Ma pure in termini umani possono aiutarci, e la loro funzione è quella di avvicinare a Dio gli uomini, a condizione di essere capite da loro. La difficoltà che talora si sfugge è proprio quella di una traduzione delle antiche categorie linguistiche e filosofiche in quelle attuali, tenendo ben fermo il contenuto, quella verità, cioè, cui per nessuna ragione si può rinunciare.

Una teologia puramente razionale è sempre vittima delle scienze intellettuali e come è asservita alla filosofia, lo può essere anche alla sociologia o alla disciplina che in un determinato periodo gode di maggior « popolarità ». Si dimentica il proverbio « chi sposa la moda oggi, domani è vedovo ». Ed ecco che dopo certi periodi di una relativa affermazione, una teologia troppo filosofica o troppo sociologica deve cercare un altro protettore da cui mutuare le categorie della propria esistenza. Il che vale di ogni forma di « teologia » che si stacca dall'unica matrice vitale: la Parola di Dio illuminata dal Magistero.

Tra una de-dogmatizzazione che evacua i dogmi del loro contenuto e un fissismo dogmatico che rende le formulazioni dogmatiche sempre più aliene ed astratte, c'è il lungo cammino di una continua ri-espressione della verità dogmatica che, per essere valida, non deve confrontarsi con i mutevoli dati antropologici, il cui riflesso si vede nelle « mode » transitorie, ma con la Parola di Dio ed il magistero. Nella storia della Chiesa ci sono da riscoprire quelle voci o quelle particolari tonalità che più ci possono aiutare ad esprimere la nostra fede e le sue esigenze nel mondo di oggi. Nella Chiesa c'è meno da creare che non da riscoprire. Duemila anni di cristianesimo non sono passati invano: sono un tempo assai lungo di sforzo sincero per scoprire sempre meglio i modi della vita trinitaria sui quali è modellata la nostra stessa esistenza. Sono anche anni di particolari effusioni di grazie, di illuminazioni donate alla Chiesa nei suoi santi. E questa esperienza ecclesiale è di tutti: non la si può semplicemente negare o deformare.

Il travaglio ecclesiale è un poco analogo a quello artistico che è sem-

pre alla ricerca di una nuova espressione legata da una parte all'arte e dall'altra anche all'uomo cui si rivolge. Il materiale musicale, le note (dogmi e proposizioni teologiche) sono indispensabili. Chi volesse farne a meno, non farebbe più musica, ma porterebbe soltanto maggior confusione con inutili e sgradevoli rumori. D'altro canto, per fare musica non basta eseguire delle note. Ci vuol altro. La musica le presuppone e nello stesso tempo le trascende. E' qualcosa di assai concreto (note) e nello stesso tempo sfugge ad ogni tentativo di qualifica: deve giungere al cuore e parlargli. Un musicista suona, dice qualcosa con le note, un principiante strimpella e con le note dà fastidio: le stesse note, i medesimi strumenti possono dare risultati assai disparati. E il discorso per analogia potrebbe continuare e fare vedere molte complessità del problema.

La teologia si costruisce senza dubbio sui dogmi. Ma questi non bastano per fare teologia. Essa sarà valida, dirà « qualcosa » (meglio, lascerà trasparire Qualcuno) quando, come scienza dell'intelletto, sarà l'espressione della sapienza del cuore. Non c'è vera teologia senza mistica. Anche se questo non sempre viene avvertito. In caso contrario avremo delle belle elucubrazioni, accademie intellettuali e basta. Una riespressione attuale del dogma non deriverà, tuttavia, dalla sua semplice soppressione: sarà sempre un dono della grazia che deve radicare nel cuore dei santi, ardere nel cuore dei pastori ed essere espressa dall'intelletto dei sapienti.

Il problema è di sempre: la ricerca di quella fusione della teologia e della preoccupazione pastorale con la vita spirituale; della scienza, dell'uso dei mezzi con l'amore per cui, aderendo saldamente alle verità celesti, possiamo inoltrarci con sicurezza nelle difficoltà del mondo che ha sete di Dio, ma non lo può conoscere se non nelle sue proprie espressioni linguistiche.

Per questo la teologia si realizza in un clima di preghiera, di umile meditazione, di contemplazione di Colui che è la Verità e la Via e la Vita. Non basta conoscere a memoria i dogmi e parlarne spesso astrattamente. Bisogna viverli abbandonandosi alla grazia, cercando di esprimere le stesse melodie, ma con una varietà di strumenti differenti per il timbro, sapendo scegliere il timbro che più incontra. E questo lo si impara non tanto sulle cattedre dove a volte si difende più il proprio che non il prestigio di Dio, ma nella cella del cuore dove troviamo Dio, dopo un itinerario di spogliazione di tutto quanto non è Dio, a cominciare dalle nostre idee su di Lui.

« Te ne prego, o Signore mio Dio, insegna al mio cuore dove e come ti debba cercare, dove e come ti possa trovare... Ho cercato la gioia ed ecco l'affanno. Tendevo a Dio e ho incontrato me stesso. Cercavo la quiete dentro di me, e ho trovato tribolazione e dolore. Speravo la letizia, ed ecco si addensano i sospiri... Insegnami a cercarti, mostrati a chi ti cerca, perché non posso cercarti se Tu non me lo insegni e non ti posso trovare se Tu non ti manifesti. Possa cercarti desiderandoti, possa desiderarti cercandoti, ti possa trovare amandoti e ti possa amare trovandoti... Non tento, o Signore, di penetrare la tua profondità, perché è impari ad essa il mio intelletto, ma desidero in qualche maniera intendere la tua verità che il mio cuore crede ed ama. E non cerco di capire per credere, ma credo per poter capire. Poiché penso di non poter capire se non in quanto prima ho creduto » (sant'Anselmo).

[Bonifacio Baroffio]

IMMORTALITÀ DELL'ANIMA ED ESCATOLOGIA CRISTIANA — *Giovanni Moioli ha pubblicato su « La Scuola Cattolica » (1973, n. 6, pp. 553-576) un articolo intitolato* Dal « De novissimis » all'escatologia, *in cui egli tratta il problema dell'escatologia cristiana: egli ha svolto in forma più breve l'argomento in « Teologia del presente » (1973, n. 6, pp. 325-329) in un articolo dal titolo* Morire nel Signore.

*Il Moioli ritiene che sia possibile prescindere dal concetto di « immortalità », di « anima separata », di « al di là », di « tempo-eternità » nel trattare dell'escatologia cristiana (*Dal « De novissimis » all'escatologia, *cit. p. 570). La struttura del suo articolo non ci pare presenti alcuna novità rispetto alla posizione del Rahner espressa nel saggio* Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche *(trad. it. in K. Rahner,* Saggi sui sacramenti e sull'escatologia, *Roma 1965, pp. 399-440).*

Le linee fondamentali di quegli asserti si possono così riassumere: a) « la realtà escatologica annunciata è ciò che rimane nascosto: entra nel mondo della presenza precisamente in quanto nascosta, non commensurabile, indomabile e minacciosa » (op. cit., *p. 411); essa non è perciò concettualizzabile in quanto realtà diversa da quella di questo tempo; anche per l'escatologia, e soprattutto per essa, vale la riduzione antropologica. b) La riduzione antropologica dell'escatologia è data dalla categoria di futuro: « se l'uomo è un essere storico ..., ciò significa ... che la coscienza che ha di se stesso nel momento attuale include ... lo sguardo precorritore in un futuro veramente temporale, e questo sia per quanto riguarda la vita individuale che quella dell'umanità »* (op. cit., *p. 413); « il futuro deve essere conosciuto e tuttavia essere presente sotto il modo della segretezza »* (op. cit., *p. 415); la categoria di escatologia deve essere modellata su quella di futuro, e non può essere strutturalmente diversa. c) Il principio della riduzione antropologica dell'escatologia è enunciato formalmente dal Rahner: « L'asserzione escatologica non è una asserzione additiva, complementare che venga aggiunta all'asserzione circa il presente ed il passato dell'uomo, ma è un fatto intrinseco all'autocomprensione dell'uomo » (p. 415); d) La forma concreta dell'asserzione escatologica non può essere che cristologica: si tratta della considerazione dell'esistenziale presente nell'uomo in Cristo « nel modo del compimento » (p. 421). Perciò l'antropologia e l'escatologia cristiana sono « cristologia delle diverse fasi, del principio, del presente e della fine compiuta »* (op. cit., *ib.). Per questo si può dire che « Cristo è il principio ermeneutico di tutte le asserzioni escatologiche » (p. 434).*

Ciò significa che le affermazioni escatologiche debbono ridursi ad affermazioni cristologiche e che non aggiungono, rispetto ad esse, alcun significato ulteriore. Così « il compimento della realtà della salvezza, divenuta già definitivamente vittoriosa in Cristo, si chiama venuta e giudizio di Dio; in quanto è il compimento del singolo, che non viene assorbito semplicemente dalla sua funzione di elemento del mondo, si chiama

giudizio particolare; e in quanto il mondo è semplicemente la somma dei singoli individui, viene chiamato giudizio universale; e, infine, in quanto è il compimento della resurrezione di Cristo, si chiama resurrezione della carne e trasfigurazione del mondo » (p. 436).

Noi non possiamo, dunque, sapere sull'escatologia nulla di più di quanto sappiamo dalla vita di Cristo: le nostre espressioni escatologiche (giudizio particolare, giudizio universale) non hanno alcun contenuto proprio che non sia l'affermazione della cristologia « sotto il segno del compimento ».

L'immortalità dell'anima o la visione beatifica divengono così espressioni non significanti; se prese in se stesse, come rispondenti a un contenuto affermativo diverso dall'evento cristico corrispondente, sono false. L'asserzione escatologica non ha, in sé, in quanto distinta da quella cristologica, alcun significato. Non ci meravigliamo, dunque, che don Moioli consideri superato il trattato De novissimis.

Il primo Commentario *di Barth alla Lettera ai Romani venne diffuso dal suo editore con una placchetta pubblicitaria: « Ora finalmente posso predicare! ». Era il commento di un pastore luterano dopo la lettura del commento barthiano.*

Io non so se un parroco cattolico possa predicare se si forma su una teologia dell'eschaton di tipo rahneriano, come quella proposta da don Moioli. Egli non può dir nulla sulla vita post mortem. *Basta leggere don Moioli per sentire questa conseguenza tratta esplicitamente: sorge, infatti, « il problema della cosiddetta escatologia* post mortem, *come situazione escatologica per il singolo che muore e tuttavia, in ipotesi, non risorga. Evidentemente, noi possiamo ora prescindere dall'entrare in tale difficile questione » (p. 573).*

Il capire il significato di quell'« ipotesi » ci sembra strano: i corpi gloriosi non si incontrano all'angolo delle strade, neppure per ipotesi. Rimane da determinare chi è dunque il soggetto della escatologia post mortem, *visto che si deve rinunciare al concetto di « immortalità » o di « anima separata ». Tutto ciò che ci vien dato è « una certa dialettica in Cristo stesso tra resurrezione e parusia » che « lascia spazio per un'avvenire di Cristo ». E don Moioli aggiunge: « altrettanto si potrà dire — forse — per la dialettica tra escatologia* post mortem *ed escatologia finale dell'uomo in Cristo » (p. 573). Certo il « si potrà dire » ed il « forse » non aiuteranno il parroco cattolico nella sua predicazione: ma credo che risulti difficile, anche dopo aver letto gli asserti rahneriani, capire chi sia il soggetto della dialettica tra « escatologia* post mortem *» ed « escatologia finale ». Qui non si può azzardare alcuna ipotesi, per non attribuire a don Moioli pensieri ed intenzioni non sue: ma risulta allora anche difficile capire.*

*Nella teologia di don Moioli il purgatorio viene reinterpretato. Il purgatorio significherebbe che « nel morire stesso dell'uomo è aperta la possibilità che esso sia espressione-perfetta del « morire con Cristo », cioè mistero di definitiva distruzione-liberazione dal peccato » (*Morire nel Signore, *op. cit. p. 328). Ogni morte è purgatorio? Ci sono morti che non sono purgatorio? E in che modo si differenziano? Ciò non è detto. Ma la chiave è probabilmente l'interpretazione cristologica dell'essere escatologico e in questo caso l'evento cristico più aderente al purgatorio può*

essere la morte (la discesa agli inferi di Cristo non è vista come un « al di là » rispetto alla morte di Cristo).

Il testo di don Moioli mostra epigraficamente i limiti della riduzione rahneriana. Essa conduce a un linguaggio non traducibile in un altro linguaggio non comprensibile. Credo che si sarebbe imbarazzati persino a riassumerlo. E' un linguaggio a cui non si possono porre problemi; non si potrebbe avere altra risposta che la ripetizione della proposizione problematizzata.

L'escatologia suppone un'antropologia che tematizzi formalmente la capacità dell'uomo di andare oltre la sua esperienza storica, e quindi oltre i limiti della sua condizione presente. L'uomo deve poter essere compreso come qualcuno che può non morire, se le proposizioni escatologiche debbono avere un significato comprensibile, e possono essere tradotte in un linguaggio diverso da quello biblico. Siamo in realtà ricondotti a un biblicismo e a un fideismo estremo: le parole della Scrittura vanno ripetute senza essere interrogate.

L'affermazione in sede razionale di un soggetto capace di eschaton (la possibilità della vittoria sulla morte) è considerata dal Moioli un abbandono dell'escatologico cristiano.

Dubitiamo che la teologia possa tanto facilmente fare a meno del concetto di « anima separata » e di « immortalità »; possa cioè prescindere da una antropologia naturale aperta all'escatologia. Ci sembra, senza di questa, non solo difficile predicare, ma, ancor più difficile, capire l'escatologico cristiano.

[Gianni Baget-Bozzo]

L'APOCALISSE ECOLOGICA — *La cosiddetta cultura neotradizionale di destra, specie di matrice zolliana, e quella radicale o socialistico-borghese (vedi* Espresso, Panorama, Il Mondo, Il Corriere della Sera, *eccetera) si sono specializzate da qualche tempo in « apocalissi ecologiche », che fanno quanto meno sorridere. L'inquinamento ecologico dipenderebbe (siano essi reazionari di destra, monarchica o no, oppure chic-radicali alla Loris Fortuna e alla Maria Giulia Crespi) dall'industrializzazione e dall'esplosione demografica. Bisogna sottolineare con forza che si tratta, ormai, di storielle, come hanno ribadito scienziati del valore di Clark (australiano e cattolico), Maddox (inglese e agnostico) e Sauvy (francese e pure agnostico).*

Per quanto riguarda l'inquinamento, si può dire che, se esiste un inquinamento dovuto all'industrializzazione e all'automobile, esso non è peggiore di quello di ieri, provocato dalla miseria economica e dall'insufficienza igienica. Codesti « cavalieri dell'apocalisse », evidentemente, non sanno come vivevano, e come vivono ancora in certe zone, gli italiani, ed anche molti europei dei paesi più « progrediti ». Non sanno cosa abbia voluto dire (o cosa voglia dire) vivere in una casa di campagna umida, fredda, col letamaio davanti alla porta, con l'acqua che filtra

dal tetto quando piove. Non sanno che cosa significava avere le pulci nel letto o le mosche nella minestra, come tuttora succede in molte famiglie contadine. Non sanno che cosa significa essere tormentati tutta la notte estiva dalle zanzare, non avere decenti servizi igienici. Non lo sanno perché sono dei borghesi nel senso più concreto del termine. Borghesi che idealizzano un tempo e un'ecologia intatta che non sono mai esistiti.

Inoltre l'esplosione demografica è un'invenzione edonistica del conformismo borghese e anticristiano bianco, subito ripresa, oltreché dai radicali liberali e socialisti, da buona parte della sinistra occidentale e talvolta anche da certi settori, tutt'altro che marginali, del sindacalismo, che mescolano marxismo e permissivismo (così come dai preti della secolarizzazione e della « morte di Dio »). Si tratta di un istinto di conservazione « bianco » e capitalista, che accomuna tutte le forze occidentali contro il terrore della supremazia non solo demografica, ma politica, dei popoli del Terzo Mondo.

In Occidente, poi, siamo in una fase di totale regressione demografica (se si eccettuano paesi come la Spagna). La Danimarca, la Germania orientale, la Cecoslovacchia hanno da alcuni anni più morti che nati. L'Italia stessa al Nord, specie al Nord-ovest, se non ci fosse la emigrazione meridionale, avrebbe più bare che culle, come è successo per il 1972 alla Liguria. L'Italia, complessivamente, nel 1972 ha avuto un incremento assoluto di 377 mila nati in più rispetto ai decessi, con un quoziente demografico identico a quello svedese, toccando la cifra più bassa della sua storia demografica degli ultimi 70 anni, nonostante l'aumento delle coppie sposate.

L'Italia ha oggi un indice demografico inferiore a quello della Germania federale, della Francia e degli Stati Uniti; ciò nonostante si è potuto leggere (ma non è un caso, si tratta di una norma per tutta la grande stampa occidentale) sul Corriere della Sera *del 28-XI-73, in prima pagina, un allucinante articolo, intitolato: « Austerità anche nel controllo delle nascite », in cui si possono trovare frasi che contraddicono la più elementare verità statistica, oltre alla concreta libertà della persona: « Diciamolo con franchezza: una delle conseguenze più gravi dell'austerità in un paese-conigliera come l'Italia, può essere l'incremento delle nascite: quaresima per le strade, carnevale nel talamo ... L'umanità cresce a un ritmo spaventoso, e nessun razionamento delle materie prime può bastare ad assicurare una soddisfacente qualità della vita se continuano a nascere tanti bambini. Chi vuole compensare la rinunzia a uno spettacolo o a una gita fuori porta con l'assolvere più spesso il debito coniugale, deve essere consapevole del rischio di mettere al mondo bambini che saranno uomini infelici, o perché vivranno in un mondo sempre più povero o perché, avendo ereditato beni di fortuna, dovranno pagare i loro privilegi col terrore di esserne privati da una nuova organizzazione del consorzio civile ».*

E ancora: « Dobbiamo con ciò ridurre lo spazio di libertà concessa all'individuo? In un paese dove, chiusa la porta di casa, ciascuno crede di essere affrancato dall'obbligo di pensare alla sorte della comunità, lo Stato ha il dovere di ricordarci che il futuro è nelle mani di tutti, e di provvedere, finché tutti siano messi in condizione di costruirsi un florido avvenire. E' giunto il momento di rivedere la legislazione, perché le fami-

glie numerose non siano più premiate, di dare libera circolazione ai moderni prodotti antifecondativi, di educare i giovani e di ammonire gli sposi ».

Si tratta di affermazioni, che mancano di ogni verità, buon senso e misura, dove già si vede delineata la famiglia « fascista » o numerosa, cioè quella, per intenderci, che avrà più di due bambini.

L'articolista vorrebbe invece far intervenire lo Stato, con opportuni provvedimenti repressivi contro le famiglie « numerose ». Provvedimenti che altri articoli dello stesso giornale hanno più volte esplicitato: niente assegni familiari al terzo figlio, anzi aumento delle tasse per ogni bambino in più del fatidico numero due. Ecco dove va a parare la « libertà liberale » condannata oltre un secolo fa dalla Chiesa: va a parare nel totalitarismo statale più assoluto. La libertà come arbitrio per quelli che ci sono al mondo, contro quelli che rampollano dolcemente e lentamente nel ventre materno. Un autentico delitto di opinione, che vorrebbe avvalorare la tesi che chi vuole più di due bambini è un delinquente.

La risposta migliore alla « follia laicista » della catastrofe ecologica (la quale tra l'altro, e fortunatamente, affretta l'ascesa dei popoli di colore, contrariamente alle intenzioni di codesti ecologisti che vorrebbero imporre con un nuovo imperialismo i loro schemi demografici a tutti gli altri popoli non bianchi, e quindi non « civili ») sta in questa lapidaria frase di Jean Marie Domenach: « Uccidere per stare meglio ».

Oggi, dietro le teorie dello « sviluppo zero » (industriale e non solo demografico) e della mania ecologica, si nascondono i nemici più insidiosi della morale cristiana. Teorie disumanizzanti, vendute al popolo, dalla censura indipendente dei grandi quotidiani ed ebdomadari laicisti, che trascurano di pubblicare ogni altra voce o fatto, che suoni dissenso alla loro « follia ».

Dietro l'ideologia della catastrofe ecologica e demografica si celano il cinismo della « libertà liberale », l'individualismo sfrenato di chi ha avuto il dono di questa vita e non vuole che altri, molti altri, innocenti, vi abbiano a partecipare, un razzismo, ammantato di presunta modernità e umanitarismo, ma in realtà farneticante. Fa da paravento ad un capitalismo forsennato e permissivo, che costruisce appartamenti con una o due camere per impedire il formarsi di famiglie numerose, fa da paravento ad un edonismo pratico che rifiuta alle famiglie con bambini la concessione in affitto di una casa, come avviene sempre più spesso nelle nostre città e paesi.

Questi ecologisti e abortisti non si rendono conto quanto le loro manie li rendano carenti di humour. Inoltre difettano della logica più elementare: sostengono che per vivere basta poco, dato che il consumismo ci fa sprecare tante « materie prime »; eppoi sostengono il contenimento delle nascite con metodi omicidi. Se occorre poco per vivere, perché i nascituri fanno tanta paura? Perché il laicismo ha paura di tutto ciò che è fatto a immagine e somiglianza di Dio; ed allora perde il lume della ragione. Da positivista ed esaltatore acritico della scienza che era cento anni fa, si fa ora denigratore della scienza e della tecnologia, le quali, se usate correttamente dall'uomo, permetterebbero appunto di risolvere il problema dell' alimentazione per gli uomini del futuro, come ha detto Clark. Allo stesso modo, se ci fosse una coscienza dei problemi mondiali,

una coscienza cristiana di solidarietà universale, non esisterebbero le sacche di miseria del Terzo Mondo, congelate in questa loro triste condizione, dai due imperialismi dominanti, quello capitalista e quello marxista.

I maniaci dell'ecologia si preoccupano della felicità degli uomini avvenire, che si otterrebbe con sistemi repressivi statali antifamiliari o autorepressivi come l'aborto. Ma questa è la felicità dei borghesi, quella felicità basata sulle cose, senza finalità religiose che a lungo andare causa noia e non gioia. Una felicità dei consumi, e non la letizia cristiana; quella « felicità », che ci dà i drogati, i grembi materni ridotti a prigioni di morte, i vecchi spazzati via o accantonati dal cinismo degli « efficienti », e per i quali già si prospetta in Inghilterra e negli Usa lo spettro nefando dell'eutanasia.

Questa è la falsa, inesistente felicità che la « follia laicista » promette agli uomini che verranno; ed intanto tolgono la gioia di vivere al mondo a quelli che vorrebbero nascere, a causa dell'aborto legalizzato, che, non dimentichiamolo, fu applicato nel 1935, prima di ogni altro Stato, dalla Germania nazista, per ragioni eugenetiche e razzisto-biologiche, suscitando allora lo scandalo dei paesi civili e democratici.

Il « folle laicismo » ragiona come se i suoi appartenenti fossero immortali, e non di passaggio, come se non esistessero la morte e il dolore ad incontrare qualsiasi esistenza. Il secolarismo che si divinizza non può che autodistruggersi. La follia laicista, appoggiata, bisogna amaramente ammetterlo, dalla gran parte dei preti « nuovi e moderni », approfitta, intanto, della crisi della Chiesa cattolica per imporre il nuovo totalitarismo demografico e familiare in nome di un falso umanitarismo. Così, quasi tutti i mass-media occidentali, l'Onu che ha indetto per il 1974 l'anno dell'educazione demografica, e perfino l'uomo della strada sono impregnati della follia laicista, che non ha trascurato neanche il quotidiano cattolico Avvenire.

La Chiesa in Europa e in America pare reagire debolmente a questa nuova statolatria, a questo attentato liberticida della persona e della famiglia, dell'umanità stessa. Forse proprio per la subdolità, con cui il fenomeno si presenta. Ci consola, però, il fatto che le Chiese cattoliche dell'Est e quelle del Terzo Mondo, assieme alle sinistre africane e latinoamericane, hanno preso coscienza del « complotto imperialista », messo in atto da potenti organismi capitalistici e culturali americani, per impedire che i beni abbiano davvero, come voluto dal concilio e da molte encicliche papali, una circolazione di solidarietà universale, nella luce della più autentica tradizione cattolica. In cambio offrono pillole antifecondative e aborti ospedalieri.

I laicisti suonano, perciò, le campane a morto dell'« apocalisse laica », borghese ed ecologica; ma già sappiamo che si tratta di « apocalissi » ideologiche che hanno il valore di un « Ultimo tango a Parigi ». Anzi è bene che si affrettino a ballarlo questo ultimo tango bianco e capitalista, giacché, né l'aborto legalizzato né i contraccettivi universali, riusciranno ad arrestare l'ansia di giustizia, di dignità e di ascesa esistenziale dei cosiddetti « popoli di colore ».

[Ferruccio Mazzariol]